

الشيخ محمد عبد بين الفلاسفة والكلاميين

عرض وعلاج لأهم مشاكل الفكر
البشرى بقلم الشيخ محمد عبده

تحقيق وتقديم

الدكتور سليمان دنيا
استاذ الفلسفة المساعد في كلية أصول الدين

القسم الأول

دار العلماء للكتاب والنشر
ميسى البابى الجلبى وشركاه

الطبعة الأولى
جميع الحقوق محفوظة
١٩٥٥ م - ١٣٧٧ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

أحمد الله ، وأسأله - جلت قدرته - أن يصلى ويسلم على جميع أنبيائه ورسله ،
خصوصاً سيدى ومولاي محمد بن عبد الله ، خاتمهم وواسطة عقدهم .

اللهم متعنى بحواره ، وأسعدنى بقربه ، واجعلنى من خدم رسالته .

اللهم ، واجعله إمامى ، وقودى ، وانفعنى به ، ونجنى مما أخاف ببركته .

اللهم ثبتنى على دينك ، وامنحنى رضوانك ، ولا تخيب فىك يا إلهى رجائى .

أنت ربى لا إله إلا أنت . سبحانك ربى وإليك نصير .

اللهم اجعل الحق هدفى من كل أعمالى ، واجعل الصدق شيمتى ، والإخلاص

للحق ديدنى ، والقرآن حجتى .

آمنت بالله ربا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد صلى الله عليه وسلم نبياً ورسولاً .

اللهم اشرح لى صدرى ، ويسر لى أمرى ، واحلل عقدة من لسانى .

لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك ، تحي وتميت ، وأنت على كل شىء قدير .



عزى القارى :

إن الكتاب الذى بين يديك يحوى نصوصاً ثلاثة :

النص الأول : - وهو الذى اتَّخَذَ محورا يدور حوله الشرح والبسط ، والتعليل

والتدليل ، والاعتراض والنقد - هو لعضد الدين الأيمى صاحب كتاب « المواقف »

وقد جعلته فى أعلى الصحيفة ، ووضعته بين معكوفتين هكذا [. . .] .



والنص الثانى : - وهو الشرح والبسط ، والتعليل والتدليل .

والاعتراض والنقد - هو لجلال الدين الدواني ، الباحث المتعمق ، والناقد الحر .
وقد جعلته مع نص « العضد » في أعلى الصحيفة .



والنص الثالث : - وهو النص الجريء الذى وقف من النصين السابقين موقف المهين ، الذى أذهله تحمسه للحق ، عن اصطناع وسائل الحبابة ، أو الرضوخ لداعى العصبية - هو للشيخ محمد عبده ، الذى صاح فى وجه الباطل أكثر من مرة ، صيحة أفرغته ، ومكنت للحق منه ، وقد جعلناه فى أسفل الصحيفة ، مفصولاً من النصين السابقين بجدول .



وإذا كنا قد أسندنا الكتاب لصاحب المرحلة الأخيرة ، وجعلنا عنوانه مقصوراً عليه ، فليس ذلك غمطاً منا لشريكه ، كيف . . . ؟ وفضلها سابق ، سامق .
وإنما القصد أن نبرز للشيخ محمد عبده أثر من أهم آثاره ، فاقضانا ذلك أن يكون مكانه فى العنوان بارزاً .

على أن الأمر ليس أمراً لعنوان وحده ، وإنما هو أمر الكتاب ذاته ، ولن يلبث القارئ أن يجد نفسه بين أعلام ثلاثة يتبارون ، بل يتبارزون ، ومن خلال هذا التبارى ، وتلك المبارزة ، سيعرف لكل منهم قدره .
والأمر الذى لا شك فيه أن صاحب النص الأول ، قد عرف فضله من كتبه العديدة .

وما أظن أن شأن جلال الدين الدواني يختلف عن شأن العضد فى ذلك ، فهو رفيع الشأن ، عظيم القدر ، بما له من مؤلفات عديدة ، وتحقيقات سديده .
إن الشيخ محمد عبده هو الشريك الجديد الذى يحتاج أن يدخل فى التاريخ من الباب الذى دخل منه شريكاه ، ولهذا سوف نقصر كلمتنا فى هذه العجالة عنه .



والشيخ محمد عبده شخصية يحس بها الجيل الحاضر إحساساً قوياً ، لقرب العهد بها ، فكثيرون ممن رأيناهم ، وعشنا معهم طويلاً ، رأوها وعاشوا معها طويلاً .

ولكن ليس قرب العهد بها مرجع الأمر في إحساننا القويّ بها ، فإن كثيرين ممن عاصروا الشيخ محمد عبده ، لا نحس بهم ، كما نحس به ، بل إن كثيرين ممن يعاصروننا ، ليس لهم في نفوسنا ما لشخص الشيخ محمد عبده . من أثر .

وقد عاش الشيخ محمد عبده في الأزهر وبين الأزهريين ، فكان أزهرياً مثلهم ، يفهم الكتب الأزهرية ، ويتعمق معانيها ومراميها ، كما يفهمون ويتعمقون ، ولكنه عاش إلى جانب ذلك مع الناس خارج الأزهر ، فانفعلت نفسه بالمجتمع ، مثلاً انفعلت بالبيئة الأزهرية .

وربما كانت نفس الشيخ محمد عبده ، سريعة الانفعال والتأثر ، فانطبع فيها أثر من هذا وأثر من ذاك ، وتفاعل الأثران فكان منهما مزيج عكس على المجتمع شيئاً من أثر الحياة الأزهرية ، وعكس على الأزهر - أو حاول أن يعكس - شيئاً من أثر الحياة الخارجية .

ويظهر أن هذا التكوين الثنائي قد خلق متاعب للشيخ محمد عبده ؛ إذ حاول أن يرضى أحاسيسه كلها ، فينقل شيئاً من الأزهر إلى المجتمع ، وينقل شيئاً من المجتمع ، إلى الأزهر .

أقصد أنه ربما حاول أن يقرب بين الأزهر والمجتمع ، بين دنيا الناس ودينهم . وعساه لقي معارضة شديدة ، من الناس خارج الأزهر ، كما لقي معارضة من الناس في داخل الأزهر .

فالناس في خارج الأزهر ، تنقصهم الروح الدينية التي تدخل في حياتهم عناصر من

العزة والكرامة ، والشتم والإباء ، تلو بهم عن سفاسف الأمور ، والانحدار في مسالك الحيوان الأعجم .

والناس في داخل الأزهر ، لا يحاولون أن يتصرفوا في بضاعتهم تصرفاً يجذب الأنظار إليها ، ويحبب الناس فيها ، ويعرفهم مقدار الحاجة إليها .
هكذا كان المجتمع المصري ، وكان الأزهر في عهد الشيخ محمد عبده ، كلاهما لا يحاول الالتقاء بالآخر ، فلا الأزهر يحاول محاولة جدية أن يدنو من المجتمع ، ولا المجتمع يحاول أن يدنو من الأزهر .

وظلا كذلك كالماء في البئر ، والظمان على شاطئه .

فلا الماء يصعد من تلقاء نفسه إلى الظمان .

ولا الظمان يحتال على الاغتراف من ماء البئر .

ومثل هذه الحال تفرض على المصلح أن ينظر إلى كلتا الجهتين ؛ ولقد عمل الشيخ محمد عبده في كلا الميدانين ، وكان له في كل منهما أثر .

ولست هنا بسبيل أن أتحدث عن أثره في المجتمع ، فإن المقام يفرض على أن أقصر حديثي - في هذه العجالة - عن الشيخ محمد عبده في المجال العلمي ، وسأقصر نفسي - حتى في هذا الجانب - عليه في حدود كتابه هذا الذي بين أيدينا .

والأمر الذي لا شك عندي فيه أن الشيخ محمد عبده قد وهب عقلاً نيراً نفاذاً ، وبيانا مشرقاً أخاذاً ، فأبرز آثار عقله في أسلوب واضح رائق .

ومما لا شك فيه أيضاً أن الشيخ محمد عبده ، كان حاد الطبع ، قوى الشخصية شديد الاعتداد بنفسه ، وأنه كان واسع الاطلاع على ما كتب في الإسلام ، وعن الإسلام ، ولا شك في أنه قد أعطى عقله حريته في البحث ؛ والفهم والنقد .

وأوضح أثر لهذه العمليات الفكرية ، هو هذا الكتاب الذي بين أيدينا ، فقد استعرض فيه مذاهب الكلاميين عامة ، ومذهب أهل السنة خاصة ، مع آراء

الفلاسفة . صوّر كلا من هذه المذاهب والآراء ، تصويراً دقيقاً كل الدقة ، فاهما كل الفهم ، ثم عقب عليها بما يراه من نقد ، وهو في نقده ، يتعالى ويتسامى ، وتسعفه كفايته بما يشبع فيه نزعة التعالي والتسامى . فلا يضرب إلا ليصيب ، ولا يصيب إلا ليصمى .

وإنه لبارع كل البراعة في تشقيق القول ، وتحليل المسائل ، وتوليد الآراء . وإن قدرته هذه ، لتجعله قادراً كل القدرة ، على الميل بالرأى عن متعارف الناس فيه ، ميلاً لا تحس فيه بتعمل ولا بتكلف ، بل إنك لتجد كأن الرأى في صورته التى يعرضه فيها الشيخ محمد عبده ، هو مراد صاحب القول منه ، وما عداه ، كأنما هو غريب عنه ، وهكذا يستطيع الشيخ محمد عبده بمقدرته الفائقة أن يصرف قارئه عن المتعارف عن الرأى إلى شىء آخر غيره .

ويبدو أن الشيخ محمد عبده قد أحس بالفشل في الميدان الداخلى - ميدان الأزهر - أو على الأقل أحس بضالة الأثر الذى ترتب على جهاده ، لذلك كان عنيفاً في حديثه عن الأزهرين ، يلوم ويعتب في حدة وعنف ، وله في ذلك كلمات متناثرة ، يصادفها القارئ في مواضع من الكتاب .

ويظهر أن تحميل الشيخ محمد عبده منهج الأزهرين ، في البحث والدرس ، مسئولية عدم استجابة الناس لدعوتهم ، ومسئولية عدم انتفاع الناس بهم قد حمله على أن يسرف في متابعة خصومهم . فقد تابع الشيخ محمد عبده الفلاسفة في أمور لا يصعب على المنصف أن يرى صواب رأيه فيها ، مثل بحث زيادة الصفات وعدم زيادتها . كما تابعهم في أمور لا يصعب على المنصف أيضاً أن يرى أن الشيخ محمد عبده لم يكن لديه من المبررات ما يكتفى لوثوقه بها . وسأعود لشيء من هذه المسائل فيما بعد .



والشيخ محمد عبده رجل كبير العقل ، جرىء القلب ، يستطيع أن يفهم ما يقوله الناس على الوجه الذى أرادوه ، ولا يتهيب أن يقول فيه ما يبدو له أنه حق . وهو إلى جانب كبر عقله ، وجرأة قلبه ، قد أتيح له من الفراغ ما ملأه بالقراءة والاطلاع .

فتوفر له بوساطة كل ذلك إنتاج خصب دسم ، رغم قلته . وإن القارىء ، لا شك ، واجد متعة فى أن يقرأ رجل اجتمعت له كل هذه الميزات : اطلاع واسع ، وعقل فاحص ، وشجاعة تمكن من اعلان رأى وإبدائه . وما أظن إلا أن خصوبة الشيخ محمد عبده ودسامة إنتاجه . هى بدورها مجال ، لنقد أو تعقيب . وهذا هو الشأن دائماً فى كل تفكير يعرض للعويس من المشاكل ، ويحاول أن يصل فيها إلى رأى حاسم .

وكذلك كان الشيخ محمد عبده رحمه الله ، فهو لم يقنع بما قنع به كثير من المؤلفين ، من حكاية آراء ، العلماء من قبله وتصوير وجهة نظرهم ، ليقوم بدور هو أشبه بالتبليغ فقط . إن الشيخ محمد عبده ، افترض إمكان الوصول فى هذه المشاكل ، إلى حلول صائبة ومقنعة فى الوقت ذاته ؛ لذلك تراه ينتهى إلى حلول لمشاكل الجبر والاختيار ، وما إليها ، انتهاءً بخيل إليك أن صاحبها لا يخالجه شك فى أنه قد أصاب كبد الحقيقة .



ومن المخاطر التى يتعرض لها الباحثون فى المشاكل التى بحثها الشيخ محمد عبده ، التأرجح بين المغالاة فى قيمة العقل والذهاب إلى أنه قادر على إدراك كل شىء .

وبين الهبوط بقيمته إلى مستوى دون ما ينبغى له .

إذينا يغالى فى قيمته قوم ، فيثقون به أكثر مما ينبغى ، ويقحمونه فيما لا تصل طاقته إليه ، يهمله آخرون حتى ما يكادون يعترفون له بفضل . فحين كان الشيخ محمد عبده من هذه المسألة ؟ .

إن الذى يقرأ الكتاب الذى بين أيدينا ، يدرك فى وضوح أن الشيخ محمد عبده ، قد عول على العقل تعويلا يجعله فى عداد المفكرين الأحرار ، ويدرك أن الشيخ محمد عبده ، يرى العقل كفيلا بحل المشاكل .

ويمكن القول فى إجمال : إن الشيخ محمد عبده لم يفرط فى حق العقل ، ولم يبخسه حقه ، والكتاب الذى بين أيدينا كله شواهد ناطقة بذلك .

ولكن هل لم يغفل الشيخ محمد عبده فى حق العقل ؟ وهذا هو الطرف الآخر فى المسألة ؛ فإنه ليس يكفى لحسن تقدير العقل أن لا تفرط فى حقه ، بل لا بد إلى جانب ذلك ، أن لا نغالى فى حقه ، لنحفظ عليه وضعه الطبيعى ، ونحمله المكان اللائق .

وعندى أن الشيخ محمد عبده إذا كان لم ينقص العقل حقه ، فهو قد جاوز به حده . لقد دفع الشيخ محمد عبده العقل دفعا ، ليقول فى حوادث المستقبل قولاً يقينياً ، ومعرفة المستقبل معرفة يقينية تعتبر الآن من مشاكل الفكر الحديث .

ودعنا من الحكم على الشيخ محمد عبده بما يراه رجال الفكر الحديث ؛ فإن القدم والجدة ليسا معايير للتصديق والتكذيب ، وهاتى ماقاله الشيخ محمد عبده فى مسألة البعث الجسمانى .

وقبل أن نسوق ماقاله الشيخ محمد عبده فى هذه المسألة تعليقا على رأى زميله ، نسوق رأى هذين الزميلين أولا ، فإن رأى الشيخ محمد عبده - وهو تعليق - لا يفهم إلا - بعد فهم الفكرة التى كان هو تعليقا عليها .

قال العضد [والمعاد] .

قال الجلال :

[أى الجسمانى ؛ فإنه المتبادر عند إطلاق أهل الشرع : إذ هو الذى يجب الاعتقاد به ويكفر من أنكره] .

قال العضد :

[حق] .

قال الجلال :

[بإجماع أهل الملل الثلاث .

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة ، بحيث لا تقبل التأويل .

كقوله تعالى :

« أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون :

نزلت هذه الآية في أبي بن خلف ، خاصم النبي صلى الله عليه وسلم ، وأتاه بعضهم قد رمَّ وبلي ، قبضه ففتته بيده وقال :

يا محمد . . . أترى الله يحيي هذا بعد مارم ؟ .

فقال صلى الله عليه وسلم : نعم ، ويبعثك ويدخلك النار .

وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية .

ولذلك قال الإمام : الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، وبين إنكار الحشر الجسماني .

قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما يقول به الفلاسفة ، وبين الحشر الجسماني أيضا ؛ لأن النفوس الناطقة ، على هذا التقدير ، غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا أبدانا غير متناهية ، في أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تناهي الأبعاد ، بالبرهان ، وباعترافهم [.

وهنا يشرح الشيخ محمد عبده عبارة الجلال الدواني . قائلا :

[أى لا يمكن الجمع .

بين القول بقدم العالم ، على ما بينه الفلاسفة ، من الاستدلال على قدم الأنواع .

و بين الحشر الجسمانى .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا التقدير - أى تقدير قدم النوع - فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ؛ حيث لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، بيدن ، بل تعلق نفسين أو أزيد ، بيدن واحد ، لا يكون معه بد ، من أبدان غير متناهية ؛ فإن النفوس على هذا ، لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية تفتقر إلى امتداد غير متناه .

وقد قام البرهان على بطلان عدم تناهى الأبعاد ، وقرء رأيهم عليه .

أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، لا يمكنهم القول بالحشر الجسمانى ، فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر ، فهم كفار] .

وإلى هنا ينتهى الشيخ محمد عبده من شرح وعرض عبارة الجلال الدوانى ، ثم يعلق عليها قائلا :

[وأقول :

أولا : أعجب لهذا الحق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك فى كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم .

والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعى ، لم يكن مصرحا فى أقوالهم .

وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسمانى ، وصرحوا بقدم الأنواع - على

ما زعمه - فهم بالحشر مؤمنون .

وما ألزمه عليهم لازم مذهب ، ولازم المذهب ، ليس بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثاً : إلا يصح الجمع بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه ، الذى لا مجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه ، فتؤمن بمحشر جسمانى ، لا يعلم ما معناه ، وما كيفيته ، بل كما أراد القائل إجمالاً ، كما فى سائر المتشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما .

وواجباً . . . ! ! ! . كيف إن الشارح فيما تقدم - فى مسألة الوعد والوعيد - قد جعل جميع الأخبار إنشآت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل كأنه العالم يحكم ما يريد .

ورابعاً : أن هذا الشارح قال فى رسالته « الزوراء » يقدم العالم بالشخص ، فضلاً عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، فى هذا الكتاب ؟
فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة] .



وفى ما قاله الشيخ محمد عبده فى هذه النقاط الأربع مجال لتعقيب ، وسأعقب على كل واحدة منها . ولكن تمشياً مع الغرض الذى من أجله سقت هذه النصوص أبداً فى التعقيب بالنقطتين . الثانية والثالثة ؛ لأبين أن الشيخ محمد عبده قد أرغم العقل على أن يتجاوز طوره ، وأقحمه فى مضائق لا سبيل له إلى التخلص منها .

لقد رأى الأستاذ الإمام أنه لا بأس على الفلاسفة أن يقولوا بقدوم الأنواع ، وأن يقولوا تبعاً لذلك ، بأن النفوس الإنسانية قد وجد منها عدد غير متناه ، وأن هذا العدد غير المنتهى ، موجود الآن ؛ لأن المجردات لا تنفى عندهم .

لا بأس على الفلاسفة - عند الأستاذ الإمام - أن يقولوا بكل ذلك ، ماداموا قد صرحوا بمحشر الأجساد .

وإذا كان يلزم القول بقدوم النفوس ، حاجتها إلى مادة غير متناهية يصاغ منها أجسام بعد هذه النفوس غير المتناهية ، وحاجتها أيضاً إلى أمكنة غير متناهية ؛ ضرورة

أن الأجسام غير المتناهية ، تتطلب أمكنة غير متناهية .

وإذا كانت هذه اللوازم محالة ، لأن المادة متناهية ، فلا يمكن أن تنفى بأجسام لنفوس غير متناهية ؛ ولأن الأمكنة غير المتناهية ، مستحيلة الوجود ، لأن الأبعاد متناهية .

واستحالة هذه اللوازم تعنى استحالة حشر أجساد لهذه النفوس غير المتناهية .
فليس يضير الفلاسفة شئ من جراء هذه اللوازم المقتضية لإنكار حشر الأجساد ؛
لأن الفلاسفة لم يصرحوا بها ، وإنما لزم مذهبهم فى قدم النوع الإنسانى ، ولازم المذهب ليس بمذهب .

فذهبهم قدم النوع الإنسانى فقط ، لا ما يلزمه من إنكار حشر الأجساد .
ثم هم - مع ذلك - مصرحون بحشر الأجساد ، فلا ضير عليهم .
هذا هو مفاد النقطة الثانية .

ولا بأس بمجاء الأستاذ الإمام على هذا رأى ، فقد جرى على ألسنة العلماء ، أن لازم المذهب ليس بمذهب ، وإن يك فى النفس من ذلك شئ ، فإنه إذا كان هذا اللازم بينا ، تدركه النفس لأول وهلة ، فكيف لا يكون مذهباً ؟ وبعيد أن يقال : إن أمثال ابن سينا ، والفرايى ، وابن رشد ، لم يدركوا أن قدم النوع الإنسانى يعنى وجود نفوس غير متناهية ، وأن حشرها فى أجسام يستدعى مادة تنفى بعدها غير المتناهى .

ولا أفق مع هذه النقطة أكثر من ذلك ، فإنها ليست بيت القصيد فى الموضوع ؛ بل أنتقل إلى النقطة التالية ، التى يخطئ بها الأستاذ الإمام خطوة أجراً من سابقتها .
إنه فيما سبق - كما رأينا - يلتزم - بلسان الفلاسفة - القول بقدم العالم ويتبرأ من لازمه الذى هو إنكار حشر الأجساد متذرعا بأمرين :
أولهما : أن لازم المذهب ليس بمذهب .

وثانيهما : أنهم مصرحون بحشر الأجساد .

وخلاصة ذلك أنهم مؤمنون بقدوم العالم فقط دون لازمه، ومؤمنون بحشر الأجساد . أما في هذه النقطة ، فيلتزم الأستاذ الإمام - بلسان الفلاسفة - ، ما يلزم القول بقدوم العالم، وهو عدم حشر الأجساد، بالإضافة إلى إيمانهم في نفس الوقت بحشر الأجساد . وإذا بدا أن هذا جمع بين النقيضين ، فالأستاذ الإمام يفك الجبهة بأن يجعل .

حشر الأجساد النقي ، هو الحشر الذي يفهم من دلالة هذه الألفاظ بحسب أوضاع اللغة العربية ، أى المعنى الحقيق لهذه الألفاظ ويجعل الحشر المثبت ، أمرا غير محدد المعنى وغير مفهوم [فنؤمن بحشر جسمانى لا تعلم كيفيته ، ولا يعلم معناه] في نفس الوقت الذى ننق في حشر جسمانيا تعلم معناه .

وكيف ذلك ؟ ! ! ألا يكون نقي الحشر الجسمانى بمعناه المحدد المعروف ، مقتضيا لأن يكون الحشر الجسمانى الذى تؤمن به ، شيئا آخر غيره ، مباينا له ، متنافيا معه ، فإذ اعساه يكون ؟ إنه مهما يكن أمره ، ليس حشرا جسمانيا بالمعنى المعروف . وإذا كان الأستاذ الإمام يطلب منا أن لا نحدد معنى الحشر الجسمانى الذى تقتضينا النصوص الإيمان به ، فلا مناص لنا من أن نبعد به عن الحشر الجسمانى الذى يفهم من هذه الألفاظ ، لأن هذا الحشر الجسمانى الذى نفهمه ونعرفه باطل ، ضرورة أن القول بقدوم النوع الإنسانى يستلزم نفيه . فهو شيء غير الحشر الجسمانى ، وإن سمي بأنه حشر جسمانى .

وهذا من الشيخ محمد عبده موقف ، لا أحمد له ، لأنه إما أن يكون تلاعبا بالألفاظ ، أو تلاعبا بالعقل نفسه .

فالإيمان بألفاظ لا يعرف معناها ، كيف يكون ؟ إنه يتأدى إلى الإيمان بأننا أخبرنا بهذه الألفاظ ، وحسب ! ! .

ثم كيف يطالب إلينا الأستاذ الإمام أن [نؤمن بحشر جسمانى لا تعلم كيفيته ولا يعلم معناه]

وهو قد صرفنا عن أن نريد منه الخشر الجسماني الذي استلزم نفيه ، القولُ بقدم النوع
الإنساني ، وعدم كفاية المادة المتناهية للوفاء بأجساد لأوراح غير متناهية .
إن الصرف عن هذا المعنى المعروف ، تحديد في الجملة للمعنى الذي طلب إلينا
أن لا نحدده بوجه من الوجود .



قد يقال : إن الشيخ محمد عبده حين طلب إلينا أن [تؤمن بحشر جسماني لا يفهم
معناه] لم يفعل سوى ما فعله السلف حين كانوا يقولون :
[نحن نؤمن بوجه لله ويد لله واستواء لله لا نعلم معناها] .

وأى عيب على الفلاسفة في أن ينهجوا منهج السلف ؟
نعم ، لقائل أن يقول ذلك ، ولكن لعلمه لا يصعب إدراك ما بين المنهجين
من فرق .

إن السلف همهم الأول والأخير ، هو فهم النصوص ، فما وجدوه منها صالحاً
لإجرائه على مفاده الظاهر ، أبقوه على ظاهره ، وفهموا منه هذا الظاهر .
وما وجدوا ظاهره ، غير صالح ؛ لمخالفته نصاً آخر محكماً ، أو لأن العقل لا يقر
هذا الظاهر ، أبوا أن يبقوه على ظاهره ، وصرفوه عنه لا إلى معنى بالذات ، بل إلى معنى
يكون تحديده إلى الله تعالى .

هذا منهج السلف ، يقوم على الاحتياط ، والتسليم ، والتفويض .
أما منهج الفلاسفة الإسلاميين ؛ فإنهم يجرون وراء عقولهم ، لا يلوون على شيء .
آخر فكل ما أشار به العقل عليهم ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض .
ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنية التي تتحدث
عن موضوعات بحثهم ، فإن وجدوها على وفاق معهم ، قبلوها ، وإن وجدوها على
خلاف مع ما انتهوا إليه ، صرفوها عن ظاهرها بالتأويل ، وحملوها على المعنى الذي
انتهى إليه بحثهم ، وهذا هو التأويل .

وغالب الأمر عندهم ، جار على هذا النحو .

وربما - كما هو الحال في هذه الجزئية التي معنا، بناء على تصوير الشيخ محمد عبده لمذهبهم - يصرفون ما يخالف نتائج أبحاثهم عن ظاهره ، ولا يهتمون بتحديد معناه ، بل يتركونه غامضا ، أو - كما يريد الأستاذ الإمام أن يقول - مفوضا إلى الله .

ولعلمهم لا يلجئون إلى هذا اللون من التأويل - الذى يريد أن يجعله الأستاذ الإمام تفويضاً ، على نحو ما كان يصنع السلف - إلا حين يعيهم أن يحملوه على معنى محدد . فماذا عسى يستطيع الفيلسوف أن يفهم تصريحات القرآن في أمر البعث القرآنى ؟ ما ذا عساه يستطيع أن يؤول قول الرسول صلى الله عليه وسلم : لأبى بن خلف : نعم ويبعثك ويدخلك النار ، جواباً لقوله له : أترى الله يحى هذه بعد ما رمى ، وييده قطعة عظم بالية ، يعركها بيده فتساقط قطعاً ، قطعاً ؟ بم يؤول الفيلسوف هذا ؟ وهو قد انتهى إلى أن بعث هذه الأجسام مستحيل ؛ ضرورة أن قدم النوع الإنسانى الذى يقول به يتطلب مادة غير متناهية، وأمكنة غير محدودة ؟ وإذا لا سبيل إلى صرف هذا الأمر الواضح عن ظاهره ، ذلك الذى كان موضع جدال بين الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبين أبى بن خلف ، والذى نزل فيه قول قرآنى واضح محدد ، هو قول الله تعالى :

« وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

فالوسيلة الوحيدة المتعينة عليهم في هذه الحال هى ادعاء أن هذا من المتشابه الذى لا يدرك مراد الله منه ، إلا الله وحده ، وأما ظاهره هذا فغير مراد .

ولهذا لجأ الفلاسفة - فيما يرى الأستاذ الإمام - إلى هذه الحيلة ، ولجوؤهم مرة أو مرتين إلى منهج السلف ، لا يجعلهم سلفيين .

وإلا فلو كانوا سلفيين حقاً ، فلماذا لم يكن دينهم التفويض ، في كل ما يمنع

من ظاهره مانع ؛ لماذا صرفوا كثيرا من الآيات ، عن ظواهرها إلى معان أخرى محددة ، دون أن يفوضوا فيها كما يفوض السلف ؟ إن التفويض عند السلف منهج ، وعند ابن سينا ضرورة .



والدليل على أن الأستاذ الإمام ، لم يكن جادا في محاولته الدفاع عن الفلاسفة : تارة : بأنهم قد لزمهم إنكار البعث الجسماني ، ولم يصرحوا به ، ولازم المذهب نيس بمذهب .

وتارة : بأنه على فرض أنهم صرحوا ، بنفيه ، فهم قد صرحوا بإثباته ، ولا مانع من الجمع بين القولين ، بأنه يحمل تصريحهم بإثباته ، متابعة للآيات القرآنية ، على أن تكون الآيات القرآنية من قبيل التشابه ، فيكون البعث الذي صرح الفلاسفة بإثباته ، بعثا غير مفهوم المعنى والكيف ، فلا يتعارض إثباته على هذا الوجه ، مع نفيه على وجه محدد .

أمران :

أولها : أن الفلاسفة لم يلزمهم القول بإنكار البعث الجسماني ، ولكنهم صرحوا به تصريحاً ، وهالك قول ابن سينا في كتابه « رسالة أضحوية في أمر المعاد »^(١) .
[لكننا نبين بيانا برهانيا ، أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن ، البتة]^(٢) .

وثانيهما : أن ابن سينا لم يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا أصلا ، لا بمعنى مفهوم ، ولا بمعنى غير مفهوم وإذا كان قد قسم البعث - في كتابيه « النجاة » و « الشفاء » - إلى روحاني وجسماني . فقال فيهما بنص واحد .

(١) تحقيقنا ، ونشر دار الفكر العربي .

(٢) ص ٨٩ .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند الموت ، وخيرات البدن وشروره معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم] .

فليس معنى ذلك أن ابن سينا يعترف بأن هناك بعثا جسمانيا ؛ بل كل ما يفيد هذا النص أن الشريعة قد أخبرت به ، وليس بلازم عند ابن سينا أن كل ما أخبرت به الشريعة يكون كما أخبرت به ، يقول ابن سينا نفسه عن ذلك فى « النجاة » .

[وكذلك يجب عليه - أى على النبى - أن يقرر عندهم - أى البشر - أمر المعاد على وجه يتصورون كقيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا ، بما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق فى ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا] .

فالبعث الجسمانى الذى يتحدث عنه القرآن ، ليس له - عند ابن سينا - معنى مفهوم ، ولا معنى غير مفهوم ، ولكنه مجرد تمثيل ، لتفهيم العامة ، ويزيدنا ابن سينا تصريحاً بهذا المعنى فى كتابه المخصص لبحث مسألة البحث « رسالة أخوية فى أمر المعاد » حيث يقول :

[فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمونه ، مقرر بما لا يفهمونه إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل . ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .

وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية بعيدة عن إدراك بداية الأذهان ، لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها، والتحذير عنها ، منبها بالدلالة عليها؛ بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقررة إلى الأفهام .

فكيف يكون وجود شيء ، حجة على وجود شيء آخر ، ولو لم يكن الشيء الآخر ، على الحالة المفروضة ، لكان الشيء الأول على حالته [(١)] .

فليس إذن هناك بحث جسماني البتة ، وإنما هو تصوير وتمثيل ، فليس هناك إذن تفويض ولا متشابه ، ولا مشابهة لموقف السلف ، وإنما هو دفاع عن الفلاسفة ، وعن غرور العقل ، بما لا مبرر له .

وذلك هو الأمر الذي عنيناه بقولنا : إن الشيخ محمد عبده قد سما بالعقل إلى شأو لا يبلغه ، واقتحم به مضايق ، لا يقوى على سلوكها .

وأعود إلى مناقشة الشيخ محمد عبده ، في باقي النقاط الأربع التي ذكرها في مناقشة : الجلال الدواني ، فأقول : إنه :

أولاً: [يجب لهذا الحق - يعني الدواني - كيف نسب هذا القول - يعني قدم الأنواع - للفلاسفة على الإطلاق ، مع أن منهم من صرح بنفي لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس ، واحتج على ذلك في كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك الجم الغفير منهم .
والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي ، لم يكن مصرحاً في أقوالهم] .
ولعل الشيخ محمد عبده كان قد تفضل فذكر اسم واحد من كتب ابن سينا الكثيرة التي يقول : إنه احتج فيها على نفي لزوم قدم النوع .
أو لعله كان قد تفضل فذكر أحد هذه النصوص ، التي يحتج فيها ابن سينا على نفي لزوم قدم النوع .

إنه لو فعل ذلك ، لحول تيار الفكر الذي يتجه كله إلى إسناد القول بقدم النوع إلى ابن سينا .

إن الحديث عن التسلسل في أي كتاب من كتب العلم التي تعالج شرح التسلسل ، يقوم على التمثيل له بالنفوس الإنسانية عند ابن سينا ، حتى أصبح كأنه من البديهي عند المؤلفين أن ابن سينا قائل بقدم النوع الإنساني .

حقاً : إن أخطاء قد تشتهر حتى تصبح كأنها صواب ، فليست الشهرة دائماً دليلاً على الحق . ولكن لو أن الأمر كان كما ذكر الأستاذ الإمام من أن ابن سينا ، قد استدلل في كثير من كتبه على نقي قدم النوع ، لما ساغ لرأى غير هذا أن يشتهر .

وفضلاً عن ذلك فإن ابن سينا يقول في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد» مايلي : « وأما من جعل الروح باقية ، فله أن يجعل مصرف الثواب والعقاب إليها ، وهي باقية بعينها ، ولا يكون تجدد البدن عليها إلا كتجدد شيء من الأعراض على جوهر قائم .

ولكن مذهبهم لا يستقيم إذ تقدم فعرّف أن المادة الموجودة للكائنات ، لا تنقي بأشخاص الكائنات الخالية إذا بعثت ^(١) .

والفقرة الأخيرة ، تعني أن المادة محدودة ، فلا تنقي بأجساد بعدد الأرواح البشرية ، لو أن الأجسام تبعث .

وفي هذا ما يرجح هذا الرأي المشهور .

فأين إذن هي النصوص ، الذي احتج بها ابن سينا على نقي لزوم قدم النوع الإنساني ؟



وما أظن أنني بحاجة إلى أن أقول للشيخ محمد عبده ، إنه لا يسوغ للباحث أن يستمد أفكار ابن سينا من أي كتاب له يقع في اليد ، بل إن مستمد أفكار ابن سينا كتب خاصة ، نبه عليها ابن سينا نفسه .

وقد رأينا كيف يصرح ابن سينا في كتابيه « النجاة » و « الشفاء » بالبعث الجسماني ، ثم في كتابه « رسالة أضحوية في أمر المعاد » ينفيه نفياً باتاً قاطعاً .

ولقد صرح ابن سينا نفسه ، بالتفريق بين كتبه في هذا الشأن ، فقال في فاتحة كتابه « الشفاء » مايلي :

(١) ص ٥٢ .

[ولى كتاب غير هذين الكتابين - يعنى كتاب «الشفاء» وكتاب «اللواحق» - أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى ما يوجبہ الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصام ، ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » .

وأما هذا الكتاب - يعنى الشفاء - فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين ، مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمعة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء ، وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له ، استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب - يعنى الشفاء - . . .]^(١) .

فهذا هو الوزن الصحيح لكتب ابن سينا ، وهذه أقدارها عنده . فلا يحق لنا أن نخلم عليها قداسة من عند أنفسنا ، تجرنا إلى خطأ فى التقدير ، وإلى خطأ فى الاستنباط .

وواضح أن ابن سينا يبرز ميزتين فى كتاب «الشفاء» .
الأولى : هى قوله :

[ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما ، إلى الشركاء] .

ومعنى هذا القول : أن ابن سينا يقول فى كتاب «الشفاء» أقوالا مجارة لقوم ، يسميهم الشركاء ، وشركاؤه فى هذا الكتاب - كما هو واضح لمن قرأه - ليسوا هم المشائين وحدهم ، ولكن لعلماء الكلام نصيب فى هذه الترضية .
والثانية : هى قوله :

[وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر] .

ومعنى هذا القول ، أن ابن سينا يذكر إلى جانب القول الذى يراعى فيه ترضية شركائه ، ما يشير إلى رأيه الحق فى المسألة .

(١) ص ١٠ جزء المدخل إلى المنطق نشر المطبعة الأميرية سنة ١٩٥٣ .

وقد مر بنا تصريحه الصريح بالبعث الجسماني ، ومر بنا قوله بعد ذلك :
[وكذلك يجب - أي على النبي - أن يقرر عندهم - أي البشر - أمر المعاد على
وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما
يفهمونه ، ويتصورونه .

وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمرا مجملا .
وهو أن ذلك شيء لا عين رأت ، ولا أذن سمعته [.
هذان عرسان لمسألة واحدة في نفس كتاب الشفاء :
أحدهما : صريح واضح .
والآخر : رمز وإشارة .

ففي ضوء ما ذكره ابن سينا نفسه .
يفهم القول الصريح على أنه ترضية للشركاء .
وفهم الرمز والإشارة ، على أنهما رأيه الحق في المسألة .



فعلى هذا - وعلى فرض أن ليس لدينا كتب أخرى ككتاب « رسالة أضحية
في أمر المعاد » الذي نقلناه منه تصريح ابن سينا تصريحاً باتاً قاطعاً ، بنى عودة
الأجسام إلى الأبدان - لو قيل : إن الحق عند ابن سينا أن الأجسام لا تبعث ،
لم يكن هذا القول بعيداً عن الصواب ، ولا يكون من حق الأستاذ الإمام أن يقول
إن ذلك استنباط ، واستنتاج لا يغنيان شيئاً إلى جانب تصريحه الصريح
بالبعث الجسماني .

فإن هذا القول من الإمام إما أن يكون تعصبا لابن سينا ، وهو ما نجح الأستاذ
الإمام عن أن يقع فيه وهو قد أقام ضد التعصب العلمي حرباً لا هوادة فيها ، كما سنشير
إليه فيما بعد .

وإما أن يكون عن عدم إحاطة بكتب ابن سينا المتعددة ، ومنهجه الذى لا بد
لدارسه أن يسير على هذاه .

وهو ما نجلّ قدر الأستاذ الإمام عن أمثاله أيضا .
والذى أستطيع أن أقوله : إن ذلك موقف غير مفهوم من الأستاذ الإمام .



ثم يقول الأستاذ الإمام بعد ذلك :

[وواعبجا . . . !! كيف إن الشارح فيما تقدم - فى مسألة الوعد والوعيد قد
جعل جميع الأخبار إنشآت ، للتهديد والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ،
كأنه العالم يحكم ما يريد] .

وحقا ، إن الشارح قد قال ذلك ، ولكن الأستاذ الإمام ، لم يرض له الإسراف
فى التأويل ، وكان مما قاله ، الإمام ، عن قول الشارح هذا القول :

[هذا الكلام فى غاية البرودة ، مخالف للذوق والعقل والشرع ، ورمى
بغير برهان . . . يؤدى إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو
من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال : بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى .
وأرباب هذه المقالات ، قد فتحو ، على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ،
وهو ما بتجويز تكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .
ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم « أهل السنة »
وقد برئت منهم السنة وصاحبها .

نعوذ بالله من الجهل ، وحب رئاسة الزور ، وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور .
وما أدرى ؟ لم لا يكون الإنسان عبدا للحق والبرهان ، ومحط نظره التنزيه
والتقديس ؟ ويترك العصبية وحمية الجاهلية ؟ .

وليت شعري؟! ما ظنهم برب العالمين وبكلامه القديم؟ حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم، ويخبطون خبط عشواء؟.

سبحانك!! ما قدروك حق قدرك، وما عرفوك حق معرفتك؟ [.

وهب أن الشارح قد قال ذلك، فهل هذا بمسوغ للأستاذ الإمام أن يرى أن لا ابن سينا الحق في أن يسلك مسلك المفوضين السلفيين في خصوص مسألة بعث الأجساد، في حين أن منجه العام يخالف منهج السلفيين كل المخالفة؟.

إن المسألة ليست مسألة أنهما دام أن الشارح قد أباح لنفسه أن يسرف في أمر، فلا على ابن سينا أن يسرف هو أيضاً مثله.

ولكن المسألة، هل تأويل ابن سينا هذا هل هو مقبول؟ وقد أثبتنا فيما سلف أن لجوء ابن سينا إلى مذهب السلفيين المفوضين في خصوص هذه المسألة، هو نشوز في منهجه الذي جرى عليه، في مجموعة أفكاره، فهو بالتحايل أشبه منه بإحقاق الحق.



ثم قال الأستاذ الإمام بعد ذلك :

[ورابعا : أن هذا الشارح، قال في رسالته « الزوراء » : بقديم العالم، بالشخص، فضلا عن النوع، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام، في هذا الكتاب؟.

فإن قال : لكل مقام مقال، فللحكاء مثل هذه المقالة [.

وقد كان المنظور من الشيخ محمد عبده، وقد عرف عنه عدم الحباة في قول الحق، أن لا يجعل لقول الشارح بمثل مقالة الفلاسفة، دخلا في مجال الكشف عن الحقيقة.

لقد قال الشارح : إن القول بقديم الأنواع، يقتضى إنكار بعث الأجساد. فعلى من يتدخل في هذا النزاع أن لا يقول للشارح، لم تقول ذلك، وأنت نفسك قد قلت

بقدم الأنواع ، إن كان قصد من يتدخل في هذا النزاع أن يكشف عن الحق ،
نعم لو كان غرضه أن يجادل ، وأن يسكت خصمه ، دون رعاية للوقوف على جلية
الحق ، فلا بأس عليه أن يفعل ذلك .

ومقام الأستاذ الإمام أجل عندنا من أن يكون همه الجدل والانتصار على الخصم
بأى طريق .



وأتقل بعد هذا إلى صعوبة أخرى من شأنها أن تصادف من يقف مثل موقف
الشيخ محمد عبده . فإن الشيخ محمد عبده ، لو كان باحثاً حراً طليقاً من كل قيد ، كما
هو شأن كثير من الباحثين ، لمان الأمر ، ولكنه باحث يجد نفسه مضطراً إلى أن
يرضى العقل والنص معا ، كما هو شأن المفكرين الإسلاميين .

إن أمثال الشيخ محمد عبده ممن وجدوا أنفسهم مضطرين لأن يرضوا العقل والنص
معا: لأن العقل واجب الاحترام ؛ ولأن النصوص قد ثبتت عندهم بطريق مأمون من الخطأ .
والذين وقفوا موقف الشيخ محمد عبده هذا انقسموا إلى فرقتين : فرقة تبتع العقل
وانتهت معه إلى حيث انتهى ، ثم بعد ذلك نظرت إلى النص ، فإن وجدته
متمشياً مع ما انتهى إليه العقل ، حمدت الظروف ، واطمأنت إلى نتيجة عملها .
وإن وجدته غير ذلك ، لم تجد صعوبة في أن تحمل النصوص حملاً على أن تنزل
عند إرادة ماساق إليه العقل . رضيت النصوص ذلك ، أم أبت .

وفرقة : اتخذت من النص بداية عملها ، ففهمتها في محيطها النصي ، واطمأنت إلى
صواب ما فهمت ، ثم بعد ذلك ، إذا وجدت من يقول : [هذا يخالف العقل] .
التمست مبررات من العقل لتأييد ما فهمته من النص .

وفي كلا الفريقين انحياز إلى طرق : في الأولين انحياز إلى جانب العقل ، وفي الآخرين
انحياز إلى جانب النص .

والصواب عدم الانحياز إلى أحدهما ، والانتفاع بكل منهما في حدوده ، دون إفراط أو تفريط .

والحق الذى تنشرح له نفس النصف أن العقل والنص كلاهما من الله ، وكلاهما يهدف لهداية البشر . ولو كان فى العقل وحده غناء للنوع البشرى ، يهديه إلى غايته من الوجود ، لم يكن هناك حاجة إلى النصوص .

ولو أمكن أن تفهم النصوص الإلهية بدون عقل ، لكان فى إنزال النصوص غناء عن خلق العقل فى الإنسان .

إنهما متكاملان ، لا غناء لأحدهما عن الآخر ، كالماء والطعام للإنسان .
هما ضروريان له - لا متعارضان متعاندان - كل بنسبة خاصة ؛ والإنسان الذى يأخذ من كل منهما بقدر حاجته يرقى صحته ولا يفسدها ، وأما الذى يأخذ من أحدهما دون أو يزيد من حاجته يضر نفسه .

فأين من هذه المشكلة كان موقف الشيخ محمد عبده ؟ .

إن الذى لا شك فيه عندى أن الشيخ محمد عبده ، قد تحيف من حق النصوص ، وبالغ فى تقدير قيمة العقل ، والكتاب كله شواهد على هذا الذى أذهب إليه .
ومن أبرز هذه الشواهد ، موقفه من مسألة البعث الجسمانى ، الذى قد فرغنا من عرض رأيه فيها ، منذ قريب .

والشيخ محمد عبده شريك بارز بين الشركاء فى هذا الكتاب ، ويشد بروزه ، حين تشد الأزمة ، وتستغل المشكلة ، وهذا شأن الشجاع المقدام ، .

ومسألة علم الله بالكون ، لعبت فى هذا الكتاب دورا ، من أعنف الأدوار وأطولها ، ولقد كان ابن سينا محورا دار حوله الأخذ والرد فيها .

ولقد تحدثت عن هذه المسألة - فى مقدمتى لكتاب « الإشارات والتشبيهات » ، طبع دار المعارف - وناقشت رأى الشيخ محمد عبده ، ورأى ابن سينا فيها ، وذكّرت فى ذلك كلاما طويلا ، لا أحب أن أعود إلى تكراره هنا ، .

والذى أريد أن أقوله هنا ، هو شىء لم أقله هناك .
ذلك أنهم يروون أن أرسطو أنكر علم الله بالعالم .
ويروون أن ابن سينا قال بعلم الله بالكليات من العالم ، دون الجزئيات منه .
ويأبى قوم - منهم الشيخ محمد عبده - أن ينسب إلى ابن سينا القول بانكار
علم الله بالجزئيات .

ويؤيدون مذهبهم هذا بأن الله عند ابن سينا - علة للعالم .
والعلم بالعلة علما تاما ، يقتضى العلم بالمعلول ؛ لأن العلم بالعلة علما تاما يقتضى
العلم بجهة كونها علة لمعلولاتها ، ويلزم من ذلك العلم بمعلولاتها .
وسواء صح ذلك ، أو لم يصح ، فقد رضى الشيخ محمد عبده ، أن يكون هذا
هو طريق علم الله بالعالم ؛ فإن العالم كله معلوله ، بعضه بالمباشرة ، وبعضه بالواسطة
وهو يعلم ذاته علما تاما ، فلا بد أن يعلم العالم عن هذا الطريق .

وعندى أنه إن كان هذا يصلح دليلا لإثبات علم الله بالعالم كله ، فهو يصلح في
الوقت ذاته ، ردا على أرسطو الذى يثبت علم الله بنفسه ، وينفى علمه بالكون ، إن
كان يزعم أرسطو أن علم الله بنفسه علم تام ؛ فإن من تمامية هذا العلم أن يعلم جهة
كونه علة ، والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول - كما يقول ابن سينا - حتى لو جرينا
على أنه علة محرركة للعالم ، عن طريق الشوق ؛ فهو على أية حال علة .

وكأنى أشعر بأن قول ابن سينا : إن العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ، إن لم
يقصد به الرد على أرسطو ، فهو يقصد به الجرى في أثره ، واستكمال الشوط الذى
بدأه ، ولم يكمله .

فكأنه يقول : ما دام الله علة للعالم - بأية صورة من صور العلل - وهو
يعلم نفسه .

فالعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فهو يعلم العالم .
وسواء جعلنا صنيع ابن سينا ، تكميلا لصنيع أرسطو ، أو نقدا له ، فالذى يعينى

ههنا أن الشيخ محمد عبده ، قد رضى أن يكون هذا الطريق طريقا صحيحا - إن لم يكن الطريق الوحيد - لإثبات علم الله بالعالم .

وعندى أن هذا الطريق ، فى إثبات علم الإله بالعالم ، طريق لا يضع علم الله فى المكان اللائق به من الكمال .

ففرق كبير - فى نظرى - بين أن يعلم الله زيدا من الناس ؛ لأنه موضوع يمكن أن يتعلق به العلم المحيط الشامل ، فهو يعلمه ابتداء لمجرد أنه يصلح أن يكون موضوعا لأن يتعلق به العلم ، أى يصلح أن يكون موضوعا للإدراك .

وبين أن ينساق إليه علم الله عن طريق الربط الذى يربطه بالإله ، وهو طريق العلية والمعلومية ؛ إن هذا الطريق يشبه أن يكون فى تراخ وفيه بطاء وفيه ترتب ؛ إن العلم بزيد عن طريق العلية والمعلومية موقوف على : أن يعلم الله ذاته .

وأن يعلم من هذه الذات ، أنها علة لزيد .
ثم بعد ذلك يعلم زيدا .

إن مثل ذلك ، مثل من ينظر فى نفسه ، أولا ، فيعرف أنه - كسائر أفراد نوعه - لابد أن يكون قد خلق من ذكر وأنتى قد التقيا على نحو خاص ، فيبحث عن هذا الذكر وتلكم الأنتى - أبويه - فيعرفهما .

فهو قد عرفهما عن طريق معرفة نفسه ، التى تأدت به إلى أن له أصلا نشأ منه ، فعرف هذا الأصل عن طريق معرفته نفسه .

هذه المعرفة بطبيعة الحال ، غير المعرفة التى تتجه مباشرة لهذا الأصل ، لالأنه أصل ؛ بل لالأنه كائن يصلح موضوعا للعلم ، فيعرفه العلم ككائن ويعرف فيه أنه أصل ، عن طريق معرفة أنه كائن ؛ لالأنه سيعرفه من جميع وجوهه ، ومن وجوهه أنه أصل .

إن معرفة الإله للعالم عن طريق معرفة الإله نفسه تكاد تشبه معرفة الصبي الأعمى بباب منزله عن طريق خيط يربط والده أحد طرفيه في يده ، والطرف الآخر في باب المنزل ، فهو إذا جذب الخيط وسار في اتجاهه ، وطوى ما يتجمع لديه منه على يده ، وصل إلى باب منزله .

وهذه المعرفة تخالف معرفة المبصر الذي يفتح عينه فتقع على الباب الذي لا يربطه به خيط ، وإنما ربطه به علاقة الانكشاف الذي كانت نتيجة للعين الباصرة ، والباب الذي يصلح أن موضوعاً لرؤية هذه العين الباصرة .

وقد يمكن للشخص المبصر أن يبصر باب الدار ، عن طريق الاتجاه ببصره نحوها ، وعن طريق حبل يصله بها ، فيتابع اتجاه الحبل حتى يقف عند التقائه بباب الدار .

فهما طريقان . وعندى أن يبصر الإنسان الدار ؛ لأنه مبصر ، ولأن الدار موضوع للإبصار ؛ أكل من أن يبصرها لأن حبلًا يصله بها ، فيتابع هذا الحبل يبصره حتى ينتهي به عندها .



ومهما يكن من أمر هذا الطريق الذي اختاره ابن سينا ، وتابعه عليه الأستاذ الإمام ، فإنه استكمال للطريق الذي بدأه أرسطو .

ولعله واضح لكل منصف أن قول من يقول : إن الله يعلم العالم ، لأن له صفة بها تنكشف له الأشياء ، والعالم موضوع لهذا الانكشاف ، فهو يعلمه لذلك ، أليق بكلام الله ، وأبعد من التكلف .



ومن مفاخر الشيخ محمد عبده أنه أراد أن يضع أساساً - في المحيط الأزهرى - اللون من ألوان البحث يقوم على إنصاف الرأي وإنصاف قائله ، مهما تكن صلتنا

بهذا القائل ، وعلى استهجان رأى الباطل ، وخذلان قائله ، مهما تكن أيضا صلتنا بهذا القائل .

وقد تراءى للشيخ محمد عبده أن التجاء العالم لفرقة بذاتها ، يلتزم بكل ما يصله عنها ، سواء في ذلك ما أيده البرهان ، وما أعوزه البرهان ، عصبية علمية ، شر عند الله من عصبية الجاهلية التي حاربها الإسلام وأنكرها أيما إنكار .

والشيخ محمد عبده على حق فيما يقول ، فإن التعصب أخطاره السيئة على الحق ، إنه لا يساعد على كشفه ، ولا يعين على نصرته ، وهو في الوقت ذاته يتطلب جهوداً تبذل لتمكين رأى المتعصب له من أن يجد له بين الآراء المعتبرة مكاناً .

ومن أمثلة ذلك بحث معنى [الغيرين] الذى ورد ، ذكره بمناسبة الحديث عن صفات الله تعالى ، وأنها إذا كانت زائدة ، فهل تكون قديمة أو حادثة ؟ وهل تكون واجبة بالذات ، أو واجبة بالغير ؟ وقيل على بعض هذه الاحتمالات إنه يلزم أن يكون غير الله قديماً ، أو واجباً ، فاضطر أصحاب فكرة زيادة الصفات ، أن يفسروا [الغيرين] ليبينوا أن معناها أنه لا ينطبق على صفات الله ، حتى لا يلزم من قدمها ، أو وجوبها ، أن يكون هناك قديم ، أو واجب غير الله .

ولقد اقتضى تفسير [الغيرين] هذا ، مجالا واسعا في الكتاب ، وتطلب إيراد ورد اعتراضات ، وصل الأمر في عسرها وصعوبتها ، إلى أن تنوسى إلى جانبها الموضوع الأصلي ، والمشكلة الأساسية .

وبالرغم من أن الأمر قام في بحث معنى [الغيرين] على وضع خاص ابتكره أصحاب نظرية زيادة الصفات ، فإنهم لم يستطيعوا أن يجدوا له تحديداً واضحاً يخلصهم من ورطة أن يكون [غير] الله قديماً ، أو واجباً .

على أنه لو سلم لهم ما أرادوه ، لم يكن في ذلك ما يصحح التزام الغير به ، لأنه وضع خاص ، ليس له من عقل أو نقل ، ما يجعل له صفة الإلزام .

ومناط الأمر في ذلك يرجع إلى تعبير ورد عن الشيخ الأشعري - رحمه الله تعالى -

فاتخذ منه بعض الأصحاب أساسا لتعريف [الغير] تعريفا يرون أنه من الضروري أن يلتزم به غيرهم ، على الرغم من أنه لم يسلم لهم التعريف ، ولم يصح لهم ولا عندهم ، بعد طول محاولة وشديد عناء .

وفي هذا يقول الأستاذ الإمام - بعد أن سبّح معهم في آفاق من الخيال فسيحة وصور ما قالوه بعبارات سديدة ، ولم يترك شيئا مما قالوه ، وخيل لهم ، إلا حكاة حكاية انقاهم المتعمق .

[قلت : فهلا كان لـ [الغير] عندكم معنى يصح تحصيله ؟ ! فإن لم يكن كذلك فقولوا - من أول الأمر - :

« الغيران » : ما ليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل .
وإذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعري الذي ذكره أولا كاف ، في هذا الغرض ، فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين ، وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعي لنقضه ؟

ثم الذب عنه ؟

ثم الاعتراض على غيره ؟

ثم العدول ؟

والعدول عن العدول ؟

وغير ذلك من التكلفات ؟

ثم أنت ترى أن هذا تخصيص ، وتفسير لـ « الغير » بمجرد الرأي .
وأخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يعرض على العقول النقادة .
وقول في الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .
وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصدده عن هواه عقل ولا صريح شرع ، بل يحقر شهادة العقل ،
ولا يبالي بصريح الشرع ، فالكلام معه ضرب من العبث .
ومن الورع تركه بعث بنفسه ، حتى يموت في هوسه .
أليق بعامل أن يشتغل بالكلام في « الغيرين » على النحو الذى مرّ بنا ؟
ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه ؟
هذا ضعف في الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون
القول فيتبعون أحسنه .
والله الهادى إلى الصراط المستقيم [.



حقيقة ، إن العالم بالمعنى الصحيح ، والتقى بالمعنى الصحيح أيضاً ، ينبغي
أن لا يغفل عن المنهج السامى الذى رسمه الله نفسه للعلماء ، إذ قال - عز من قائل - :
[الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ] .
وحسب هذا المنهج فخراً أن يقول الله في أصحابه :
[أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ، وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ] .
وقديماً قال الإمام الغزالي :

[اعرف الحق تعرف أهله ، واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال] .
ويجد قارئ كتابنا هذا ، تأوهات للشيخ محمد عبده تنبعث منه بين وقت
 وآخر ، كما رأى جهود العلماء ، مبذولة لتبرير أقول لأناس مثلهم كل ما لهم من
الفضل أنهم سبقوهم في الزمن ، ولكنهم ليسوا معصومين ، ولا يستحيل عليهم الخطأ ،
لا عقلاً ، ولا شرعاً .

إن الشيخ محمد عبده يريد للباحث في عقائد دين الإسلام ، الذى نفاخر بأنه
الدين الفطرى ، الذى ينصر كل حق ، ويناكر كل باطل - يريد الشيخ محمد عبده

للباحث في عقائد هذا الدين ، أن لا يتكلف له أموراً ليست منه ، ولا
ضرورة له ، وإذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه ، ولير أن سبقه الزمانى ليس مبرراً
لضرورة التزامه برأيه والذب عنه ومهاجمة ما يخالفه .
إن الدين الإسلامى بسيط ، وقوته فى بساطته ، فتعقيده بالتكلفات ، خروج
عن طبيعته .

والدين الإسلامى واضح ، وعظمته فى وضوحه ، فلنخلص عقائده من كل غموض
يراد إلحاقه به .

ولقد جنى المسلمون ويلات فى كثير من العصور من جراء عصبية حمقاء كان
ينزع إليها بعض ذوى الغرض ، أو بعض الجهلاء .
وللتعصب مظهران :

أحدهما : مناصرة من ينتسب إليه المرء .

وثانيهما : مهاجمة خصوم من ينتسب إليه المرء ، ورد أقوالهم بالحق وبالباطل ،
والتشنيع عليهم كذلك وقد يصل الأمر فيه إلى حد التدليس ، أو تحريف الأدلة
وقد يتصف المرء بواحدة من هاتين الظاهرتين ، وقد يجتمعان فيه .

ومن أخطار الظاهرة الثانية ، الجنابة على العلم وطمس معالمه ، ولعل ضياع كثير
من كتب الفرق الإسلامية ، وتشويه آرائهم أثر من آثار هذه الظاهرة .

وقديماً رعى الغزالي علماء الكلام ، بأن آراء خصومهم فى كتبهم ، ليست
صورة صحيحة من هذه الآراء ، كما هى عند أصحابها ، وهذا ليس شأن الباحث المنصف
ولا الباحث ، الواثق من نفسه ، ولا الباحث الذى ينشد الحق .

وما أغنى الإسلام عن أن يكون حماته ، غير منصفين وغير واثقين بأنفسهم ،
وغير مقدرين للحق ، وجاعلين بلوغه هدفهم .

قال الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال ^(١) :

[ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلمهم في أصل ذلك العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غول وغائلة ؛ وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا .

ولم أر أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وحمته إلى ذلك .

ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة الفساد والتناقض ، لا يظن الاغترار بها ، لعامل عامي ، فضلا عن يدعي دقائق العلوم] .

ولست أدري ، إذا كان ما قاله الغزالي حقا ؟ أم هو قول الرجل يقدم على عمل جليل فيباهي بنفسه ، ويهون من عمل السابقين عليه ؟ .

وإذا صح ما قاله الغزالي عن علماء الكلام ، وكان الحال على ما ذكره ، وقد كان حديثه عن علماء عصره ، وعلماء ما قبل عصره هكذا ، فماذا عسى يكون الحال بعد ذلك ؟ وقد انحطت لهم ، وتضاءلت الغرائم ؟ وانصرف الناس عن البحث والابتكار والتجديد ، إلى الاختصار ، والحفظ ، والتقليد .

إن الأمر الذي لا شك فيه ، أن كثيرا من كتب متأخري علماء الكلام ، جافة ، معقدة ، عاجزة عن أن تصل بالقارى ، إلى نهاية يرتاح إليها ، ووثوق يدخل على نفسه ؛ إنها مناقشات بيزنطية ، سوفسطائية ، يضيع فيها الوقت سدى ، ويبدل فيها الجهد عبثا .

خذ مثلا كتاب « العقائد النسفية » .

(١) ص ٨٤ طبع دمشق سنة ١٩٣٩ .

واقراً فيه بحث « زيادة الصفات على الذات » تحس بالجفاف ، والجذب ، والإبهام ، والخفاء .

إنه يدعى أن الصفات زائدة على الذات ، ولها وجودات غير وجود الذات ، كما هو المشهور عند الأشاعرة .

ثم يستدل على ذلك بصدور هذا الكون المنظم عنه ، كأنما النزاع في قضية هل هو عالم ، أو جاهل ؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فإن قضية صدور العالم المنظم عنه ، لا تثبت أكثر من أنه عالم ، لا جاهل .

ولا تمس من قريب أو من بعيد ، قضية النزاع ؛ فإن صدور العالم المنظم عنه ، يصح أن يصدر عن عالم يعلم بصفة زائدة على الذات ، كما يصح أن يصدر عن عالم يعلم بنفس الذات .

فانظر كيف يصدر هذا عن عالم مؤلف يقدم كتاباً للناس ، مشتملاً على قضايا ، وأدلة تثبت هذه القضايا .

وانظر كيف يقنع الأزهر بمثل هذا الكتاب حقبا طويلة ، لا يحس ضجراً من أسلوبه المعقد ، ولا من أدلته المنقطعة الصلة بدعاواه .

ولا أحب أن أثقل على القارئ بسرد باقي أدلته التي يثبت بها دعوى أن صفات الله زائدة على ذاته ، فهي أدلة ركيكة ينبو عنها الذوق والعقل .

ولكني أثقل به - رغم ما في الأمر من ثقل أيضاً - إلى مناقشة يديرها بين أهل السنة والمعتزلة ، في موضوع وجوب الصلاح والأصلح على الله .

يقول : [وما هو الأصلح للعبد ، فليس بواجب على الله تعالى ، وإلا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا ، والآخرة] .

والإلزام بكفر الكافر لإثبات أن الأصلح للعبد ، ليس بواقع ، غفلة عن مذهب المعتزلة الذي يقول بأن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية .

والكفر ، بلا شك ، منها .

فالمعتزلة حين يقولون بوجوب الأصلح ، يعنون - من غير شك - ما يكون من فعل الله متعلقا بشئون العبد ، كالإيجاد ، وخلق العقل ، والرزق ، وما إلى ذلك . أما فعل العبد الاختيارى ، الذى هو من خلق العبد وحده ، عند المعتزلة ، فلا يصح أن يدخل فى نطاق ما يكون واجبا من الله ، عند من يقول بوجوب شيء من الله .

كذلك ، إدخال العذاب فى الآخرة فى مجال إلزام المعتزلة بأن الأصلح غير واقع ، فكيف يكون واجبا ، غفلةً عن أن العذاب فى الآخرة نتيجة الكفر الذى هو فعل اختياري للعبد ، وليس فعلا لله ، حتى يكون واجبا ، أو غير واجب عليه .

وأما الإلزام بالعذاب فى الدنيا ، لإثبات أن الأصلح غير واقع بالنسبة للعبد المعذب فى الدنيا ، فكيف يكون واجبا ، ولا يقع ؟ فهو غفلة عن باقى أصول المعتزلة التى توجب للعبد ، العوض على الآلام والمصائب .

فبدأ العوض على الآلام ، منضما إلى وجوب الأصلح ، يفيد أن الواجب للعبد ، إما إعطاؤه ما يستقيم به أمر حياته فى الدنيا .

أو تعويضه ، عما يفوته من هذه الأمور ، تعويضاً مناسباً فى الدار الآخرة .

فالاحتجاج بالشخص المعذب فى الدنيا ، على أن الأصلح له لم يتحقق ، غفلة عن الصورة الكاملة للمذهب ، ووقوف عند جزء واحد من أجزائها^(١) .

وهكذا يضى الكتاب فلا هو يصور المذهب الذى يناصره ، تصويرا يحجب القارى فيه ، ويقنعه به .

ولا هو يصور مذاهب الخصوم الذين يخالفهم تصويرا مفهوما .

(١) إن كتابا كبيرا من كتب المعتزلة ، هو [المبنى] لـ [الفاضى عبد الجبار] بعد الآن للطبع والنشر ، ويرجى أن يجد الباحثون ، فى نشره ، ما يصوب كثيرا من الأخطاء الشائعة عن المعتزلة .

إن علم الكلام - بهذه الصورة التي تبدو في أمثال هذا الكتاب - أشبه بأنقاض بيت تهدم ، فهو يحتاج إلى تخطيط جديد ، ولبنات جديدة ، وبناء جديد .
إن التخلص من التعصب الأعمى ، والإخلاص للعلم ، والحق ، والاهتمام من المسئولين الذين يمكنهم أن يوفرُوا للباحثين الوقت والمال ، كل أولئك هو الوسيلة الوحيدة للنهوض بهذا العلم ، الذى أصبحت دراسته بصورته الراهنة ، لا تستحق الجهد الذى يبذل فيها .



وللشيخ محمد عبده رأى في برهاني التطبيق والتضاييف لإبطال التسلسل ، لأعرفه لغيره إنه يخالف به المعروف عن الفلاسفة والكلاميين معا .
وقد استخدم الفلاسفة هذين البرهانين لإبطال التسلسل ، بغية إبطال تتابع العلل والمعلولات إلى مالا نهاية .

واستخدمهما الكلاميون لإبطال تتابع الحوادث في الماضى إلى مالا نهاية .
وغاية كل فريق إثبات وجود الواجب :
الفلاسفة يثبتونه عن طريق وقوف سلسلة العلل والمعلولات ، عند علة أخيرة ، لا يكون لها علة .

والكلاميون يثبتونه عن طريق حاجة أول الحوادث إلى محدث لا يكون حادثا ولما أفسد الشيخ محمد عبده الطريقتين ، وجد نفسه مضطرا إلى أن يشير إلى طريق آخر لإثبات وجود الله ، يكون غير متوقف على برهاني التطبيق والتضاييف .
ومناقشة الشيخ محمد عبده للفلاسفة والكلاميين في أمر هذين الدليلين تشهد له بطول باع ورسوخ قدم في العقليات .

ودليله - غير المتوقف على نظرية استحالة التسلسل - على وجود الله ، يشهد له بعقل مشرق ، ونفس صيافية ، وعبقريّة خصبة .



ويمكن أيضاً أن يعزى إلى الشيخ محمد عبده - كشيء جديد - مناقشته للفلاسفة في قدم العالم ، وإثباته لحدوثه بعد أن ناقش كل أدلة المتكلمين التي ساقوها ، لإثبات حدوثه ، والتي ساقوها لفساد القول بقدمه ، وبين عدم غناها .

وبعد فالكتاب دسم كل الدسامة ، بعيد عن المناقشة اللفظية ، التي تضيى ولا تفيد ، يتسم بحرية في القول ، وجرأة في إبداء الرأي ، وعدم تهيب من مخالفة المؤلف . يرسم طريقاً رحباً أمام القارئ الذي أضناه الجمود ، وأسقمه الجدل اللفظي ، وبات يتلطف إلى أفكار يشد أزرها الدليل .

ولست أدعى أنى قد قلت عنه كل ما ينبغي أن يقال ؛ فقد طلبته المطبعة وأنا مشغول بأعمال واجبة ، لا سبيل إلى التخلي عنها ، فكنت أختلس فترات قصيرة لأتيح فرصة الاسترسال والتعمق أخط فيها شيئاً من هذه السطور ، ويشهد الله أنى لم أجد من الوقت ما أقرأها فيه بعد كتابتها ، فكتبتها ولم أراجعها ، مقتنعاً بما يقال من أن شيئاً خير من لا شيء .

وإذا لم أقدم شيئاً ذاغناء ، فحسبى أنتى أردت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى .



نم . . . أستطيع القارئ عذراً ، أن أقدم له بعض ملاحظات سنحت لى ، وأنا أعد الفهرس انخاص بنصوص الشيخ محمد عبده .

إنها ملاحظات رأيت أول الأمر أن أضعها ضمن موضوعات الفهرس ، ولكنها طالت ، حتى لم يصبح من المناسب أن تبقى في الفهرس ، هذا إلى جانب أنها تناولت أشياء لها خطورتها وأهميتها ، في التعريف بالشيخ محمد عبده ، فكان من اللازم أن تنضم إلى مثيلاتها التي قدمت بها للكتاب ، فأصبحت - بهذا الاعتبار - جزءاً من المقدمة لا يصح انفكاكها عنها . وهامى ذى :



يقول الشيخ محمد عبده :

[قد يعرف النبي بإنسان فطر على الحق ، علما وعملا ، بحيث لا يعلم إلا حقا ، ولا يعمل إلا حقا ، على مقتضى الحكمة .

وذلك يكون بالفطرة ، أى لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ، ولكن التعليم الإلهي .

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوحه ، إلى ما جبل عليه ، فهو رسول أيضاً .
وإلا فهو نبى فقط وليس برسول .
فتفكر فيه فإنه دقيق] ص ٣ .

وعندى أن المسألة ، ليست مسألة تواضع واصطلاح .

ولكنها محاولة اكتشاف لمراد الله تعالى من ألفاظ وردت في كتبه المقدسة ،
مثل قوله تعالى : « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » .

فعلام اعتمد الشيخ محمد عبده في أن تفسيره هذا ، لمعنى « النبي » ومعنى « الرسول » يمكن أن يكون مراد الله من هاتين الكلمتين .

إن المعنى - في ذاته - معنى لطيف ، ولو كانت المسألة مسألة تواضع واصطلاح ،
لما وجدت أية غضاضة في قبوله والتسليم به ، ولكنها مسألة « تعرف » مراد الله
ومراد رسوله من كلمتي « النبي » و « الرسول » حين يستعملانهما .

ثم لو كان مراد الشيخ محمد عبده ، أن لنا أن نطلق لفظتي « النبي » و « الرسول »
على من ذكرهم من الناس ، بصرف النظر عن إمكان انطباق المعنى الشرعى عليهم ،
أو عدم إمكانه .

هل يكون في وسع الشيخ محمد عبده أن يحكم بأن هذا النوع من الأنبياء والرسل ،
جائز وجوده بعد قبض سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أم يعتبر رسالة محمد صلى الله

عليه وسلم ونبوته نهاية أيضا لذلك النوع من الأنبياء والرسل ؟
إن الاعتماد على العقل وحده ، لا يمكن من الذهاب إلى هذا الرأي ،
أو ذاك ، فإذا لدى الشيخ محمد عبده - سوى العقل - يبرر له القول بهذا
الرأي ، أو ذاك ؟

ثم ماذا عسى يكون « الحق العملي » الذي يفطر عليه من يسميه الشيخ محمد
عبده « نبيا » أو « رسولا » ؟ هل يقتصر على ما يسمى « الأخلاق الفاضلة » ؟
أم يتجاوز ذلك إلى دائرة « التحليل والتحريم ، وضروب العبادات » ؟
كنا نحب أن نعرف ما عند الشيخ محمد عبده في هذا كله . . . فلهذا ذكره في
غير هذا الكتاب ، أو لعلها كتفى بذكره شفاها للمصطفين من تلاميذه ؛ إذ يبدو أن
الشيخ محمد عبده كان يعول على التلقين والتعليم الشفهي ، أكثر مما يعول على
التأليف والتدوين [.



ويرى الشيخ محمد عبده أن أساس تكوين الفرق ، هو الاعتقاد ، وأما الأعمال فلكل
شخص منها شيء خاص به ، ولا تقوم بها الفرقة فرقة ، إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد ...



يقف الشيخ محمد عبده وقفة طويلة من قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتي
ثلاثا وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة . قيل : ومن هم ؟ قال : الذين هم على
ما أنا عليه وأصحابي » .

من ص ٨ إلى ص ٢٧ و يعرض في شرحه لهذا الحديث لمسائل في غاية الأهمية ...
يقول : « اعلم أن هذا الحديث قد أفادنا :
أن يكون في الأمة فرق متفرقة .
وأن الناجي منهم واحدة .

هى التى تكون على ما كان عليه النبى هو وأصحابه « ...
ثم يقول : « وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى - تبلغ العدد
المذكور أولا تبلغه - ثابت قد وقع لا محالة ...
وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد » ...
ومع قول الشيخ محمد عبده « وكون الناجى منهم واحدة ، أيضاً حق لا كلام
فيه فإن الحق واحد » .

يقول ص ١٧ : « ومما يسرنى ما جاء فى حديث آخر « أن الهالك منهم
واحدة » فكيف يجوز الشيخ عبده أن يكون الهالك واحدة ، والناجى
اثنتان وسبعون ؟ وهو الذى يقرر أن « كون الناجى منهم واحدة حق
لا كلام فيه » ؟

ويقف الشيخ محمد عبده من الفرق المتنازعة المتزاخمة على التسمية بـ « الفرقة
الناجية » موقف المنصف أو المتحيز ، إنه يرى أن كل فرقة حريصة على أن تسمى
نفسها بـ « الفرقة الناجية » .

ولا يقف أمر هذه الفرق عند حد الحرص على التسمية ، بل تذهب كل فرقة ،
فتذكر المبررات التى تسوغ بها ادعاءها - أنها هى « الفرقة الناجية » .
وأمام هذه المبررات يقف الشيخ محمد عبده حائراً ...
إنه يقول : « فكل يدعى هذا الأمر وقيم على ذلك أدلة » .

ثم يستعرض الفرق ، ويبدأ بـ « الفلاسفة » فيعدد كثيراً من أصول
مذاهبهم ، ويرد كل أصل منها إلى نص من نصوص القرآن أو السنة ...

ثم يثنى بـ « الصوفية » ويصنع مع أصولهم ، مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة ...
ثم يثلث بالمعتزلة ويصنع مع أصولهم مثل صنيعه مع أصول الفلاسفة والصوفية ...
ثم يربيع بالمذهب السنى ، ويصنع معه نفس الصنيع ...

ثم يخمس بـ « الشيعة » ، ويصنع معهم نفس الصنيع ...

ثم يسدس بـ « المجسمة » ويصنع معهم نفس الصنيع . . .

وبينا يتأهب الشيخ محمد عبده في عزم ليفصل - بمؤلفه هذا - في أمر هذا النزاع ، والكشف عن حقيقة هذه الدعاوى ، والتبريرات التي تتذرع بها كل فرقة ، وذلك حيث يقول ص ١٦ :

[ولا نطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرَّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية ، تطلب من كتبهم .
وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ما هو الحق ، في الواقع ، بل ذلك يأتي في الكتاب] .

إذا به يستشعر خطورة الموقف ، وفداحة المهمة ، فيستولى عليه ما يشبه التردد ، ويلاحقه ما يشبه التهيب ، وذلك حيث يقول ص ١٦ أيضاً :

[والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه ؛ فإن الناظر أن يقول :

يجوز أن تكون الفرق الناجية ، الواقعة على ما كان عليه النبي وأصحابه ، قد جاءت وانقرضت ، وأن الباقي الآن من غير الناجية .
أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة - لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

أو أن جميع هذه الفرق ناجية ، حيث إن الكل مطابق .
لما كان عليه النبي وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :
كلألوهيه . والنبوة . والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛ فإنه لم يعلم عنهم علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه اختلاف .

وأن بقية الفرق ، ستوجد فيما بعد ، أو وجد منها بعض لم يعلم ، أو علم كمن يدعى ألوهية عليّ مثلاً ، كفرقة النصيرية .

وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب ، وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك] .

وبالرغم من هذا الموقف الذى يبدو فيه الشيخ محمد عبده متردداً فإن قارى تعليقاته فى كتابه هذا الذى بين أيدينا يجد آراءه فيها صارمة كل الصرامة ، قوة كل القوة ، جازمة كل الجزم ، ليس فيها مسحة من شك أو تردد .

ولا يعيننى هنا البحث عن الأسباب التى كانت تتوارد على الشيخ محمد عبده ، فتجعله يتقلب فى حالات من شك وجزم ، فذلك ليس بدعا فى حياة الأحرار من العلماء وإنما الذى يعيننى هو الإشارة إلى أن النبى عليه الصلاة والسلام ، لم يجعل مناط الأمر فى الهلاك والنجاة ، أشياء كالحق والباطل يتسع المجال لكثير من القول فى تحديدها وإنما جعل النجاة فى اتباع طريقه هو وأصحابه ، والهلاك فى تنكب هذا الطريق .

فهل فى هذا الطريق ظلام دامس يجعلنا لا نتبين السائرين فيه من غيرهم ؟ .
إنه - صلى الله عليه وسلم - لو جعل مناط النجاة والهلاك ، الحق والباطل ، لساغ لنا التوقف فى الحكم بنجاة فرقة ، أو هلاك أخرى ؛ فإن خبط الناس فى أمر الحق والباطل ، كثير ، ونزاعهم حوله طويل ؛ فإن معرفه الحق والباطل هى شغل العلماء الشاغل الآن ، وكلما أسرفوا فى طلب هذه المعرفة انبهت عليهم واستغفلت أمامهم .

فكان من حكمته صلى الله عليه وسلم أن حدد الحق الذى يريد ، وبين الصواب الذى جعل مرضاة الله فى اتباعه ، بالمبادئ والأصول ، التى كانت شعار الرسول وشعار أصحابه ، فهل فى هذا الشعار من خفاء ، وهل فيه من غموض وليس ؟ حتى يتردد الناس فيه هذا التردد ، ويضطربوا فى أمره هذا الاضطراب ؟

ثم إن الشيخ محمد عبده يتحدث عن :
الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة .
فيقول ص ١٦ :

« إنهم يدققون غاية التدقيق ، في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه » .
وهذا القول من أمثال الشيخ محمد عبده غريب لولا أن باعته إشفاقه من أن
يكون نصيب واحدة من هذه الفرق وكلها ذات أثر بارز في إعلاء شأن الفكر
الإنساني بعامه ، والفكر الإسلامي بخاصة ، أن يقذف بها في النار ، وأن يكون
سبب ذلك ، إعلاؤها من شأن الفكر الإنساني والفكر الإسلامي .

نعم لعل ذلك وحده هو ما يشفع للشيخ محمد عبده في مثل هذا الرأي ، ولولا هذا
ما كان له أن يدعى أن الصوفية والحكماء كالأشاعرة « يدققون غاية التدقيق
في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه » .

فدارس الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي ، يعرف أن فيهما شطحات
تبعد بهما كثيرا عما كان عليه النبي وأصحابه .

ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه أن الناس يبعثون على النحو
الذي أنكره أبي بن خلف الذي أمسك بعظم بلى وتفتت ، وقال متهمًا أبيعث الله
هذا ؟ وعلى النحو الذي أثبتته الرسول صلى الله عليه وسلم : حيث قال له : نعم وبيعثك
ويدخلك النار ، وعلى النحو الذي حكاه الله بقوله تعالى : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ
خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ
وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ . الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ، فَإِذَا أُنْتَمَ
مِنْهُ تَوَقَّدُونَ ، أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ
مِثْلَهُمْ ؟ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ . إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ ، فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » .

وعلى النحو الذى يفيد قولة تعالى : « يَوْمَ تَشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ » .

وعلى النحو الذى تفيد عشرات الآيات الأخرى ، التى هى فى مثل هذه الآيات وضوحا وتحديدا .

فهل إذا جاء ابن سينا بعد ذلك ، وأنكر الحشر الجسمانى صراحة ، وأقام على إنكاره أدلة ، وبرّر تحديث القرآن عنه ، بقوله :

[أما أمر الشرع فينبغى أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع واللعل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة] ^(١) .
وبقوله :

[فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقربة مالا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل] ^(٢) .

فهل من يقول هذا يقال عنه : [إنه يدقق غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه ؟] .

وإذا سلك الصوفية نفس المسلك وأنكروا البعث الجسمانى ، فيما يحكيه عنهم الغزالي فى كتابه « ميزان العمل » قائلا :
[إن الناس فى أمر الآخرة أربع فرق .

فرقة : اعتقدت الحشر والنشر ، والجنة والنار ، كما نطقت به الشرائع ، وأفصح عن وصفه القرآن ، وأثبتوا اللذات الحسية ، التى ترجع إلى المنكوح والمطعم ، والمشموم ، والملبوس ، والمنظور إليه .

واعترفوا بأنه ينضاف إلى ذلك أنواع من السرور ، وأصناف من اللذات التى

(١) رسالة أضحوية فى أمر المعاد ، إخراج دار الفكر العربى ص ٤٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٠ .

لا يحيط بها وصف الواصفين ، فهى مما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، وأن ذلك يجرى أبدا بلا انقطاع ، وأنه لا ينال إلا بالعلم والعمل .
وهؤلاء هم المسلمون كافة ، بل المتبعون للأنبياء ، على الأكثر من اليهود والنصارى] .

ثم يقول :

[و فرقة ثالثة : ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة بطريق الحقيقة والخيال . وزعموا أن التخيل ، لا يحصل إلا بآلات جسمانية ، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذى هو آله ، فى التخيل وسائر الإحساسات ، ولا يعود قط إلى تدبير البدن بعد أن اطرحه . فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية ، ولكنها أعظم من الحسية . . .

وإلى هذا ذهب الصوفية ، والإلهيون من الفلاسفة ، من عند آخرهم . . . ومن رأى مشايخهم ، وبحث عن معتقداتهم ، وتصفح كتب المصنفين منهم ، فهم هذا الاعتقاد من مجارى أحوالهم على القطع] ^(١) .

أفصح أن يقال عن هؤلاء :

[إنهم يدققون غاية التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبى وأصحابه] ؟



ثم إذا قال القرآن :

[يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ ، وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ] .

وقال الفلاسفة :

« إن الخرق والالتهام مستحيلان على عالم الأفلاك » .

هل يصح للشيخ محمد عبده أن يقول عنهم :

(١) ص ٣ - ٨ طبع السكردى سنة ١٣٢٨ .

[إنهم يدققون غاية التدقيق في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه] .
إن المتصوفة يتبعون في تحصيل المعلومات طريقهم البصري ، والفلاسفة يتبعون
في تصيد المعارف ، طريقهم العقلي .

ثم إذا انتهى كل منهما إلى نهاية الطريق ، رفع رأسه ليرى ماذا قال القرآن
بشأن ما انتهى إليه ، فإن لم يجدوا القرآن على وقفه ، حملوا القرآن حملا ، لينزل
- طوعا أو كرها - عند ما انتهوا إليه .

فإن كان ذلك ما يعنيه الشيخ عبده بالتدقيق غاية التدقيق في التطبيق على
ما كان عليه النبي وأصحابه ، فنحن لا نخالقه فيه ، ولكننا نخالقه في أن ذلك هو
سمة الناجين .

إن سمة الناجين أن تكون بدايته طريقهم - لانهائته - تعرف ما كان
عليه النبي وأصحابه ، لاتباعه والعض عليه بالنواجذ . وذلك لم يكن قط طريق
الفلاسفة ولا طريق المتصوفين ، إنه طريق فرق المتكلمين على تفاوت بينهم فيه .
فمن يرتضى الحديث المذكور سبيلا لتمييز الفرقة الناجية، فهذا سبيل فهم الحديث
والله الموفق .



ثم يعود الشيخ محمد عبده فيبدى لونا آخر من ألوان التردد ، في أمر معرفة الفرقة
الناجية من غيرها .

لقد تردد أولا ، في أن الفرقة الناجية : هل وجدت وانقرضت ؟ أو وجدت ،
وما تزال موجودة ؟ أو لم توجد حتى الآن وستوجد ؟ .

وأمر هذا التردد يهون إذا نحن عرفنا الميزان الذي نميز به الفرقة الناجية
من غيرها ، نعم إذا عرفنا هذا الميزان معرفة دقيقة أمكننا أن نعرف في ضوئه أهل
زماننا ، على الأقل ، بل وأمكننا أن نعرف به السابقين عن تركوا كتبنا ومؤلفات ،

تفصح عن عقائدهم وآرائهم .

وقد قلنا فيما سبق : إن الشارع الحكيم لم يجعل هذا الميزان شيئا يتسع لكثير من القول فيه ، كالحق والباطل ؛ فإن الحق والباطل كلمتان اتسع مجال القول فيهما أمام الفلاسفة ، اتساعا جعل الناظر فيه يظن أن الحق أبعد من أن ينال ، وأعتقد من أن يحل .

ولكن الشارع الحكيم رد الأمر في معرفة الفرقة الناجية إلى شيء أبسر من مشكلة الحق والباطل ، رده إلى « شعاره وشعار صحابته » .

ولكن الشيخ محمد عبده يتردد في كفاية هذا الميزان ، لضبط الفرقة الناجية ، وهذا هو اللون الجديد ، من ألوان شكه في هذا المقام ، وهو يقيمه على أسس ، منها قوله :

[إنا لا نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه إلا :

أن للعالم صانعا في غاية الكمال ، مبرا عن جميع النقائص ، وأنه عالم قادر ، يريد سميع ، بصير ؛ إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .
وأن المعاد حق .

وأن النبي صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر مما اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون .

وثنيا أو كتابيا متعصبا . . .] ص ١٨ .

هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، وإذا كان الاستثناء معيار العموم ، كما يقول الأقدمون ، كان قول الشيخ عبده :

[إلا أن يكون وثنيا ، أو كتابيا متعصبا] .

مشعرا بأن الإيمان بالصانع ، والمعاد ، وصدق الرسول ، على أي نحو من الأنحاء إلا أن يكون رأي وثني ، أو كتابي متعصب ، مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه .

وكيف يكون رأى من يقول إن القرآن جاء لخطاب الجماهير والدماء ، وتصوير
ما ليس بمحسوس ، محسوسا ، حتى تستطيع الجماهير فهمه - وهو ليس رأى وثنى
ولا كتابى متعصب - مطابقا لما عليه النبى وأصحابه ؟ .

هل يستطيع الشيخ محمد عبده أن يقرر لنا أن أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً وغيرهم
من الصحابة ، كانوا يرون أن القرآن نزل لخطاب الجماهير والدماء ، وأما الخاصة ،
فلهم إلى المعرفة الحققة طريق آخر ؟ .

وكيف يكون رأى من يقولون :

إن المسيح ابن الله ، أو هو الله .

وإن المسيح صلب .

وإن عزيزا ابن الله .

وإن المسيح ليس برسول .

لا عن عصبية ، ولكن اتباعا لكتب محرقة ، وقادة مضللين .

مطابقا لما كان عليه النبى وأصحابه ؟

نعم إن للشيخ محمد عبده أن يقول - إذا أراد أن يقول - : إن هؤلاء
الأتباع معذورون .

ولكن هناك فرقا أى فرق بين :

أن يكون هؤلاء الأتباع المظلَّون ناجين لأنهم معذورون .

وبين أن يكونوا ناجين لأنهم على ما كان عليه النبى وأصحابه .

وكيف يكون من يعترف بأن المعاد حق - ولو بالروح فقط - مطابقا لما كان عليه

النبى وأصحابه ، فى حين أن محاجة القرآن للكفار، ومجادلة النبى صلى الله عليه وسلم لهم
لم تخل من تنصيص أو إشارة ، إلى أن الجسم سيعاد ؟ .

إن الشيخ محمد عبده يحاول أن يوسع مجال سماحة الإسلام بمالا تتسع له النصوص .
وأحب هنا أن أشير إلى أن حكمنا على إنسان بأنه مسلم ، وهو في الواقع كافر ،
لا يغير من واقع الأمر شيئا ، ولا بد أن يبعث مثل هذا الشخص كافرا .

وحكمنا على إنسان بأنه كافر ، وهو في الواقع مسلم ، لا يغير كذلك من واقع الأمر
شيئا ، ولا بد أن يبعث مثل هذا الشخص مسلما .

ومعنى هذا أن أحكامنا بالكفر والإيمان على الماضين لن تفيدهم ،
أو تضرهم ، بشيء .

وقد لا يختلف أمر الأحياء في زماننا هذا ، عن أمر الأموات كثيرا ،
فها هو ذا المسلم والكافر يعيشان في أكثر بقاع الأرض ، جنبا إلى جنب ، متساويين
في الحقوق والواجبات .

ومعنى هذا أيضاً أن أحكامنا بالكفر والإيمان ، بالنسبة للأحياء ، لن تكسبهم
شيئا ، أو تسلبهم شيئا .

فآل الأمر - والحالة هذه - إلى أن أصبحت المسألة بحثا علميا مجردا ، في حدود
النصوص والموازين الواردة عن صاحب الشريعة . فليس هنالك إذن ما يدعو
إلى التجمل بإظهار السماحة في أشياء قد لا تكون من السماحة في شيء ، إذا كان
طريق ذلك ، مسخ النصوص وتشويه الحقائق .



على أنه ينبغي أن يعلم أن قوله صلى الله عليه وسلم :

« ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة . . . » .

قيل من هم ؟ قال : « الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي » .

ليس يعني إلا أن المجترئين على مخالفة المرشد الأعظم - صلى الله عليه وسلم - باعتقاد
خلاف ما كان عليه ، معذبون في النار على جرأتهم هذه ، بمقدارها . ورب جرأة لا تستوجب

إلا عذابا يسيرا ، ثم يخرج صاحبها من النار ، ولا يخلد فيها .

وإذن فليس الاثنان وسبعون فرقة التي قال عنها الرسول صلى الله عليه وسلم :
إنها في النار ، مخلصين في النار ، بل منها ما يكون كافرا مخلدا ، إذا خالف في أصل
عظيم كإنكار أصل النبوة ، أو أصل العباد ، ومنها ما يكون عاصيا فقط ، غير مخلد في
النار إذا كانت مخالفته في أمر يسير .

وإذن فلا ينبغي أن تحملنا الخشية من الحكم على الناس بالكفر ، إلى أن نحاول
مسخ الحديث ؛ فإن الأمر فيه ليس كله كفرا ...



ولا يحسن امرؤ أن في حكم الرسول بدخول النار ، على من يدين برأى يخالف
ما كان يعتقد الرسول وأصحابه ، تضيقا على العقول ، وحجرا على الحريات ؛ فإن منع
طفل من أن ينزل بحراً عميقا يلعب فيه ، لا يعتبر تضيقا عليه ، وحجرا على حريته ؛
بل هو صيانة له ، ومحافظة على سلامته وحياته . وهكذا منزلة الناس من ربهم ؛ إنه
أرأف بهم من أنفسهم ، وأعرف بمبلغ استعداداتهم وطاقاتهم ، وإرساله الرسل إنما هو
لتكميل استعدادهم وتزويدهم بما لاسبيل لهم إلى الوصول إليه وحدهم .

وبهذا تكون للرسالات السماوية فائدة ؛ إذ لو كان عقل الإنسان قادرا على
الاضطلاع بكل ما يكون الإنسان في حاجة إلى نيله أو معرفته ، لم يكن للرسالات
السماوية فائدة .

على أن أولئك الذين يذهبون إلى أن مناط التكليف هو العقل ، وأن العقل
قادر على إدراك ونيل ما يكون الإنسان في حاجة إلى إدراكه أو نيله ، قد اعتبروا بعثة
الرسل [لطفاً] من الله بعباده .

ومعنى كونها [لطفاً] أن فيها معاونة للعقل وتسهيلا لمهمته .
ففي ضوء كل هذا يمكننا أن ندرك أن الدين الإسلامي ، إذا كان قد دفع الناس

دفعاً إلى أن يجوبوا آفاق الأرض والسماء نظراً واعتباراً ، وارتداداً واستكشافاً ، وأن يسخروا لمنافعهم وسعادتهم ، كل ما يستطيعون تسخيرهُ ، وترك الأمر كله في هذه النواحي ، لهم وحدهم ، يخطئون ، ويصيبون ، وينتفعون بخطئهم فيما يستأنفون من محاولات ، ثم طلب إليهم إذا أوغلوا في بحث ما وراء الطبيعة أن يستأنسوا بهدى الله وهدى رسله في هذه الناحية ، لم يكن في ذلك حط من قيمة الإنسان ، ولا تنقيص من كرامة العقل ، مادام ذلك الهدى آتياً من خالق الإنسان والعقل ؛ إذ مادام العقل البشرى يعترف بأنه مخلوق وأن له خالقاً ، فما أظنه يستطيع أن يزعم أنه في مستوى خالقه في العلم والمعرفة .

وذلك مصداق قوله صلى الله عليه وسلم :

« تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » .

فالدين الإسلامي لا يمنع العقل من البحث في أى شيء ، بل إن كثيراً ، وكثيراً جداً من آيات القرآن الكريم ، تدفع الناس دفعاً إلى التفكير والبحث والنظر ، وحسب الدين الإسلامي فخراً أن يجعل أول ما يطالب به المرء كواجب عليه ، هو النظر والفكر .

وإذا كان الدين الإسلامي ، يقترح آراء معينة فيما يتصل بعالم ما وراء الطبيعة ، فهو لا يفرضها على العقل فرضاً - إذ من مبادئه أن ما يعارض العقل فهو رد - ولكنه يلتزم أن يبين للعقل إمكان ما يعرضه عليه .

فإذا ركب العقل رأسه ، وأراد أن يتمرد على هذا الممكن الذى يقترحه عليه خالقه ، ويصره به موجدّه ، وأبى إلا أن يبحث عن غيره ، غرورا وطيشاً كان مثله كمثل الطفل الذى يأبى أن يستحم في جدول ، أو بجوار شاطئ نهر ، ولا يقنع إلا بأن يلتقي بنفسه في محيط هائج .

فمن يحول بينه وبين هذه المخاطرة ، فهو رحيم به ، عطوف عليه .



ولنتقل إلى أمر آخر من الأمور التي يراها الشيخ محمد عبده سببا من الأسباب التي تجعل أمر الفرقة الناجية مشكلا .
يقول :

[إن كل فرقة تدعى اليقين فيما هي عليه .

والرجوع عما هو يقين ، من الحال عندهم ، وإلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة ، أن غيرها يجب أن يكون على ما هي عليه نفسها مع أنه غير ممكن [ص ٢٠ .

وغريب من الشيخ محمد عبده أن يتصور أن الناس يجب أن يتركوا شأنهم حتى يوزعوا بمجرد الصدقة والاتفاق على موائد الأفكار المختلفة ، ويفذوا أنفسهم بها ، حتى تصبح جزءا من كيانهم ، وعنصرا من عناصر تكوينهم ، ثم يقول : انظروا ، كيف يمكن تحويل واحد من هؤلاء عما هو عليه ؟

ولماذا لم يتصورهم ، وهم ما يزالون في بداية الطريق ، قابلين للتغذية بهذا أو ذاك ، وأنا واقفون منهم موقف الناصح الأمين ، نوجههم إلى كل واحد منها ، ليلوه ويختبروه ، ويقارنوه بغيره ، في سعة من الوقت ، وفسحة من الزمن ، وأمانة في العرض ، ليختاروا ولديهم كفاية من حرية الرأي .

وبذلك ننشئ جيلا يكون طليعة لأجيال من نوعه ، قوامها البحث الحر وطلب الحق في غير ما عصبية ولا جمود ، يسهل عليها الانتقال عما هي عليه إذا لاح لها خطؤه ، ويطيب لها الاستماع لرأى الغير ، والأخذ به ، إذا بدا لها صوابه .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وثالثنا : أن كل فرقة تعتقد أمرا خاصا في مقام .

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع في زعمهم ، فهو المخالف للواقع في نفس الأمر ، وكل ما كان كذلك ، فإنه نقص في جناب الألوهية ، فإنه :

إما إثبات مالم يكن .

أو نقي ما يجب أن يكون .

وكلاهما نقص ، فيكون كفرا .

فلأوجه لهم في حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، وإنما هو فاسق ، بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لابد أن تحكم بكفر الأخرى .

وإن لم يكن ما يخالف الواقع في زعمهم ، مخالفا للواقع في نفس الأمر ، أولم يكن من النقص في شيء ، فلأوجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه في النار] .

والواقع أن الشيخ محمد عبده في هذه الفقرة يستوجب أكثر من مؤاخذه .

أما أولا : فلا أنه يحمل اختلاف الفرق راجعا إلى واحد من أمور ثلاثة أو إلى

مجموعها ، هي :

الألوهية ، والنبوة ، والمعاد .

ثم يحاول أن يبين أن المختلفين في هذه المسائل يجب أن يعتبر بعضهم بعضا كفارا ، لافساقا .

ثم يعلل هذا البيان بأمر يختص بالألوهية وحدها ، دون النبوة والمعاد .

وبهذا يكون التعليل أخص من الدعوى ، فلا ينتجها .

وأما ثانيا : فلا أن التعليل - بصرف النظر عن كونه أخص من الدعوى -

ينسى أو يتناسى الحديث النبوى ، الذى تعتبر هذه الفقرة تعليقا عليه ، لبيان أن

تطبيقه على الفرق المختلفة ، لتمييز الفرقة الناجية ، أمر مشكل - راجع ص ١٧ .

ذلك لأن الحديث قد جعل أساس التمييز بين الفرقة الناجية ، وغيرها ، هو « الشعار الذى كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه » .
والتعليل يجعل أساس التمييز هو المطابقة للواقع فى نفس الأمر ، وعدم المطابقة للواقع فى نفس الأمر .
وذلك انحراف عن مسلك الحديث .

ولقد أشرت سابقا ، إلى أن المشرع الحكيم قد قصد أن يتفادى اعتبار أساس التمييز ، أشياء يتسع الأمر فيها لكثير من القول ، كالحق والباطل ، أو المطابقة للواقع وعدم المطابقة له ؛ فإن هذه مسائل يطول القول فيها .
بل جعله أمرا واضحا سهلا ، سهولة نسبية على الأقل ؛ ذلك أنه اتخذ مما كان عليه النبي وأصحابه ، أساسا لهذا التمييز .

ولست أظن أن أحدا يستطيع أن يدعى أن إدراك ما كان عليه النبي وأصحابه فى أمر الألوهية ، والنبوة ، والمعاد ، مثل إدراك ما تكونه هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، سهولة وصعوبة .

ولست أريد أن أقول : إن ما كان عليه النبي وأصحابه ، فى أمر الألوهية والنبوة ، والمعاد ، شىء .

وما تكون هذه الأشياء الثلاثة فى الواقع ونفس الأمر ، شىء غيره .
ولكنى أريد أن أقول : إن الاحتكام إلى الواقع ونفس الأمر ، فى هذه المسائل ، أمر يتعذر الوصول معه إلى نتيجة ، ولذلك تفاداه المشرع .
وأما الاحتكام إلى ما كان عليه النبي وأصحابه ، كعلامة تدل على ماهو الواقع فى نفس الأمر ، فهو دون ذلك صعوبة .

فالشيخ محمد عبده حين يجعل أساس التحكيم هو الواقع ونفس الأمر ، مباشرة ، دون توسط ما كان عليه النبي وأصحابه ، يغفل الحكمة التى رعاها المشرع الحكيم .

وأما ثالثاً : فعلى تسليم أن « الواقع ونفس الأمر » هو مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، فإن الشيخ محمد عبده يرتب على ذلك أنه ينبغي أن تعتبر كل فرقة ، سائر الفرق الأخرى كافرة ؛ لا فاسقة فقط ؛ لأن كل فرقة تعتقد أن سائر الفرق قد أخطأت إدراك ما هو الواقع ونفس الأمر .

ولكنى لا أستطيع أن أفهم أنه إذا تساوت الأخطاء ، في أنها كلها تخالف الواقع ونفس الأمر ، يجب أن تتساوى فيما يترتب على هذه الأخطاء من أحكام .
فهب أن إنساناً أخطأ في إدراك وحدة الإله ، فأدرك أن هناك إلهين ، وهو بهذا يدرك خلاف ما هو الواقع ، إذ الواقع أن هناك إلهاً واحداً . وحكم ذلك أنه كافر .

وهب أن إنساناً آخر أخطأ في إدراك أن الصفات زائدة على الذات ، فأدرك أن الصفات ليست زائدة على الذات - على فرض أن إدراكه هذا ، على خلاف ما هو الواقع في نفس الأمر - فهل ، لأنه أدرك ما هو خلاف الواقع ، يجب أن يكون كافراً مثل صاحبه الذى أدرك إثنيية الإله ؟

إن مجرد الاشتراك في مخالفة الواقع ، لا يكفي مبرراً لمساواتهما في العقوبة والذنب .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[ورابعاً : أنا لا نجد طائفة منهم متفقة على كل كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه في آرائه ، إلى آراء آخر .
فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفراً ، أوفساقاً ، بالنسبة إليه ، فتركبها كافر أوفاسق ، وإن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟] ص ٢٢ .

ولست أدري ماذا يفيد هذا ، بالنسبة لفرض الشيخ محمد عبده ؟ إن الشيخ

محمد عبده يسوق هذه الأمور ، لبيان أن « تحقيق الفرقة الناجية التي أشار إليها الحديث ، مشكل » انظر ص ١٧ .

فهب أن الفرق متعصبة ، وأنهم يفرقون بين مخالفة تصدر ممن معهم ، وبين مخالفة في مستواها تصدر ممن ليس معهم ، حيث يفسحون صدورهم للأولى ولا يرمون صاحبها بكفر أو فسق ، ولا يفسحون صدورهم للثانية ، ويرمون من صدرت عنه ، بكفر أو فسق .

هب كل ذلك ، فما هو بمنتهج إلا أن المتعصبين من أرباب الفرق تعميمهم العصبية ، فلا يستطيعون الانصاف والمساواة في الأحكام بين من يكونون من فرقهم ، ومن يكونون من غير فرقهم .

ولكن ذلك لا يفيد أن تمييز الفرقة الناجية مشكل في ذلك ؛ إذ أن المنصفين يستطيعون في - ضوء الحديث الشريف - أن يميزوا بين الفرقة الناجية ، وبين غيرها . فليس تطبيق الحديث مشكلا في ذاته ، وإن أشكل بالنسبة لمن أعمت العصبية بصائرهم .



ثم يقول الشيخ محمد عبده :

[وقد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة - خصوصا الشيخ الأشعري على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن في الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر . . .

فإن كان التقليد كفرا عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء ، إلى قضايا خاصة تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو الحق الواقع .

كلا بل ذلك تعصب . . .] ص ٢٣ - ٢٤ .

وهذا أيضاً ، إن صح ، لا يجعل أمر الحديث مشكلاً ، وإنما يجعل أمر من يسلكون هذا المسلك ، وينهجون هذا النهج ، الذى يذكره الشيخ محمد عبده ، هو المشكل .

فإن الحديث يجعل الفاصل بين الناجى وغيره ، اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه . فإذا دعى انسان الناس إلى اتباع ما هو عليه - لا اتباع ما كان عليه الرسول وأصحابه - دون أن يقيم على ما يتبعه الدليل الذى يظهر أنه حق لا شك فيه ، فذلك الداعى مخطئ فى مسلكه ، وليس كل الناس كذلك ، ولا الحديث أمر بذلك .



وإذ قد صح فى اعتبار الشيخ محمد عبده - وما صح فى الواقع ونفس الأمر - بمقتضى الأمور الخمسة التى ذكرها واحداً واحداً - وقد رأيت نقدنا له فيها واحداً واحداً - أن الحديث النبوى غير كاف فى التعريف بالفرقة الناجية ، وأن أمر هذه الفرقة ما يزال مشكلاً ، حتى بعد ورود الحديث المذكور آنفاً ، فقد رأى هو أن يرسم طريق النجاة ، قال : [والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين ، إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوة .

ثم يأخذ كل ما جات به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاه من فكره ، إلى ما جاء من عنده ، فوجده بظاهره ملائماً لما حقيقة ، فليحمد الله على ذلك .

وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول :

« آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .

فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده ، على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم ، وتناو لها بقلب سليم .
فطريق النجاة إذن ، ليس فى أن يقتنى المرء آثار ما كان عليه الرسول وأصحابه ، فى أمور الاعتقاد ؛ فإن ذلك غير ممكن ، من وجهة نظر الشيخ محمد عبده ، وإنما طريق النجاة فى أن « يأخذ المرء طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان » .

ذلكم هو كل ما فى الأمر ، أما النصوص الإلهية وما تتطوى عليه من آراء ، فأمرها دائر بين : أن تكون موافقة لما تأدت إليه هذه البراهين .
أو أن تكون مخالفة لها .

والأمر فى كلتا الحالتين سهل يسير ، فى نظر الشيخ محمد عبده .

فإنها إن كانت موافقة ، فقد كفى الله المؤمنين القتال .

وإن كانت مخالفة فلا قتال أيضا ؛ لأنه يكفى أن يقول المرء ، آمنت بما جاءت به إلى جانب الإيمان بما تأدت إليه البراهين .

هذا هو السبيل فى نظر الشيخ محمد عبده ، وهو سبيل غير سبيل الكلاميين ، أعنى أنه سبيل الفلاسفة .

فإن سبيل الفلاسفة أن يتخذوا عقلهم طريقا إلى أية عقيدة يعتقدونها ، فالمقدمات العقلية أولا ، والنتائج ثانيا وأخيرا .

هذا هو سبيل الفيلسوف ، وبغير هذا لا يكون المرء فيلسوفا أصلا .

ثم من الفلاسفة من يقنع بهذا ، ومنهم من يهرج بعد ذلك على النصوص الدينية .
فإن رآها موافقة لما يقول ، اعتبر آراءه جامعة بين المعقول والمنقول .

وإن رآها غير ذلك فإنه يؤول النصوص لتنزل عند ما تأدت إليه براهينه ، ومن هؤلاء ، أبو على بن سينا ، وابن رشد . وكثيرون غيرها .

ولا يبعد عنهما من يقول : آمنت بنتائج بحثي ، وآمنت بنصوص السماء ، مصروفة عن ظاهرها بحيث لا تؤدي إلى أى معنى يتخالف مع نتائج أبحاثي ، وليكن معناها بعد ذلك ما يكون .

ومن النوع الأخير يريد الشيخ محمد عبده أن يكون ، وينصح لغيره أن يكون مثله . وربما يبدو أن هذا النوع من التوفيق بين الدين والفلسفة ، نوع مؤاخ مسالم ؛ لأنه لا يؤول النصوص ، ولا يحملها على معنى خاص غير ظاهرها ، وهو في الواقع أخطر أنواع التوفيق وأشدها امتحانا للنصوص ؛ لأن المؤول يلتزم أن يخضع تأويله لقانون اللغة ، فهو إذا ادعى الجواز ، أو ما يشبهه ، لا بد أن يحتال حتى يوجد عناصر التجوز ومقوماته ، من مشابهة المعنى المراد للمعنى الأصلي مثلا ، ومن إيجاد قرينة ، تمنع من إرادة المعنى الأصلي . . . الخ . . . وهو إذ يفعل ذلك يحترم النصوص ويحترم قوانين اللغة التي نزلت بها النصوص ، ويحترم المعنى الذي تفيده النصوص . ومحاولة التأويل ، تنبئ عن أنه يعتقد أن النصوص لها حرمتها وقداستها ، وأن أفكاره العقلية ينقصها لكي تكون مقبولة أن لا تعارضها هذه النصوص .

أما هذا الذي يقول : إن نتائج أبحاثي العقلية ، نتائج قطعية ، والنصوص السماوية ، يجب أن تصرف عن أى معنى يتعارض معها ، ثم ليكن بعد ذلك ما تفيده هذه النصوص ما يكون ؛ فكأن أصل العلم بالمراد منها لا يهمه ، وكأن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه سواء .

ولا نجدنا قول الشيخ عبده [فليطرق عن التأويل ، ويقول : آمنا به كل من عند ربنا] فإن ذلك إيمان بالأفاظ جوفاء ، لا معنى لها ، مادام قد آمن من طريق آراء ، بآراء تعارض هذه الألفاظ معارضة تامة



ذلكم هو سبيل الفلاسفة ، أما سبيل رجال الدين ، فإنهم بعد أن يثبتوا وجود الصانع ، مستعنيين بما يرشدكم إليه من الأدلة من يدعى أنه رسول الله ؛ فإن سيدنا

إبراهيم حين كان يعلم قومه أن الشمس والكواكب لا تصلح أن تكون آلهة ،
كان - وهو نبي - لا يستعمل معهم إلا سلطان العقل الذى به هُدى من هُدى ،
إلى أن الأفول ليس من شأن الآلهة .

وبعد إثبات الصانع ، يثبتون صدق النبوة بالعقل أيضاً .

ثم إذا صح عندهم هذان الأصلان ، أخذوا ما جاء به النبي على أنه حق
لا شك فيه ، ثم نظروا فيه بعقولهم ؛ فإن وجدوا أن العقل لا يأباه قبلوه ؛ لأنه من
عند الله ، والعقل لا يأباه .

وأساس القبول ومداره ، على أنه من عند الله . لا على أن العقل لا يأباه ، لأن
مجرد عدم إباء العقل للشيء لا يكفي للإلزام به .

هذا هو منهج رجال الدين .

وذاك هو منهج رجال الفلسفة .

ولكل إنسان الخيرة فى أن يسلك من المناهج ما يحلوه ، ولست هنا بصدد
أن أفضل منهجاً على آخر ، فإنى أقف هنا موقف المؤرخ ، لا موقف المتفلسف .

وايكن الشيخ محمد عبده رجل دين ، أو رجل فلسفة ، كما يشاء .

أما أن يخلط بين المناهج ، فيقدم لرجال الدين منهج الفلاسفة ، فذلك شيء
غير معتاد ، إلا أن يكون الشيخ محمد عبده قد تخلى فى هذه اللحظة ، عن خصائصه
كرجل دين ، ونظر فى الأمر بعين مجردة ، فراق له منهج الفلاسفة ، فروج له ،
ودعا إليه ، إيماناً منه بأنه المنهج الذى يجب على كل من يريد لنفسه الخير أن يسلكه .
فإن يكن ذلك كذلك ، فما أوفق تسميتى لصنيع الشيخ محمد عبده فى هذا
الكتاب بأنه « موقف بين الفلاسفة والكلاميين » .

لأن الشيخ محمد عبده يكون إذن قد حاول أن يجمع الكل فى واحد .



ولا يظن ظان أن المعتزلة وقد جعلوا أساس التكليف ، هو العقل ، قد جعلوا هم أيضاً النصوص ، صفرا على الشمال ؛ فإن خلاف المعتزلة في هذه المسألة مع غيرهم يظهر في أزمان الفترة ، وفي أناس لم تبلغهم الدعوة ، فهؤلاء ، في نظر المعتزلة ، مكلفون.

أما إذا نزلت الرسالات السماوية ، فهم يعتبرونها لطفاً من الله ، وليس لكونها لطفاً من الله معنى إلا أنها تحقق عوناً للعقل لا يتحقق بدونها .

والدليل على ذلك أنه لم يعرف عن المعتزلة أنهم أنكروا البعث الجسماني مثلاً ، والبعث الجسماني عند من يثبت ، ليس ضرورة من ضروريات العقل ، وكل ماله عند العقل - عند من يقول به - أن العقل يحوزه ، ولا ينكره . فلما انضاف - إلى تجويز العقل له - أن النصوص السماوية أخبرت به . آمن به المعتزلة .

فيكون مدار إثباته - عند المعتزلة - أن النصوص السماوية أخبرت به ، والعقل لا يأباه .

وذلك هو المنهج الديني ، فلا يكون المعتزلة - بقولهم : إن مناط التكليف هو العقل - خارجين على المنهج الديني العام ، ، إذ يبق للنصوص عندهم حق استنباط الأحكام منها ، مادام العقل لا يعارضها .

وهذا الحق ضائع تماماً بالنسبة للمنهج الذي ذكره الشيخ محمد عبده ؛ لأنه لا ينظر إلى النصوص ، إلا في نهاية المطاف - كما صرح بذلك الشيخ محمد عبده نفسه في النص السابق ؛ فإن وجدها مطابقة لما أثبتته العقل ، حمد الله .

وإن وجدها مخالفة ، آمن بأنها من عند الله ، من غير أن يكون لها أية دلالة ، على معنى محدد . ومعنى الإيمان بها في هذه الحال ، أن المؤمن لا يلتزم حيالها بأمر من الأمور .

وما أيسر هذا على الفيلسوف إن كان ذلك ينجيه من وصمة الخروج على الأديان والتنكر لها .

وما أظن أن فيلسوفا من الفلاسفة الإلهيين ، كان يحشم نفسه مشقة الخصومة للدين لو كان يعلم هذه الرخصة التي يقدمها الشيخ محمد عبده للفلاسفة حيث يكفي الفيلسوف لكي يكون مصدقا برسالات السماء أن يؤمن بأنها ليس لها أى معنى يخالف شيئا مما انتهت إليه فلسفته .

ومن ذا الذى يأبى ذلك ، إلا أن يكون حب الخلاف طبيعة فيه ، وحب الخصومة شيمته .

✽

ويبدو أن الشيخ محمد عبده يدرك مبلغ الخطورة في منهجه هذا فأراد أن يُخَدِّر قُرَّاءه بقوله :

[والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين على إثبات صانع واجب الوجود . . . الخ] .

فأين إرشاد الشرع إلى المنهج الذى يذهب إليه الشيخ محمد عبده ؛ إن الشرع يرشد إلى خلافه ، وهاهو ذا الحديث النبوى الصحيح ، صريح فى وجوب الأخذ بما كان عليه النبى وأصحابه ، لافى وجوب أن يركب كل واحد رأسه ، ويؤمن بما يتأدى إليه بحثه ، دون مرشد أو معين ، ثم يقول إن الشرع لا يمكن أن يكون على خلاف ما انتهت إليه .

نم من أين للناظر الذى يتأهب إلى إثبات وجود الله بالنظر العقلى ولم يثبت بعد ، أنه متدين ؟ وهو فى هذه المرحلة لا يوصف بإيمان أصلا . فكيف يكون متدينا ؟

لاشك أن هذا تخدير .

نم إن لمنهج الشيخ محمد عبده جانبا آخر ، له خطورته أيضاً ، ذلك أنه طريق تفريق للأمة لا طريق تجميع ، ذلك أنه إذا اعتمد كل إنسان على نفسه وعقله فقط ، فقلما ينتهى واحد إلى مثل ما ينتهى إليه الآخر . وهؤلاء هم الفلاسفة : لأن كل واحد

منهم يعول على نفسه وعقله فقط ، نجدهم في الغالب متفرقين ، قلما يلتقون على شيء واحد ، من كل الوجوه .

وقد كان هدف المشرع صلى الله عليه وسلم من قوله « ما هم على ما أنا عليه وأصحابي » أن يجمع شمل الأمة ، في مستقبلها ، كما اجتمعت في ماضيها ، فيكون لها كيان ديني موحد ، يكون شعارها ، وعنوانها ، ومبعث فخرها ومناط قوتها ، لا أن يكون كل واحد منها ، فرقة برأسه ، يخالف الآخرين ، ويخالفه الآخرون .



وبعد . . . فهذه جولة خاطفة مع الشيخ محمد عبده ، بصدد الحديث الذي صدر به بحدوثه . والله تعالى الموفق .

سليمان دينا

{ ٢٠ من ذي الحجة سنة ١٣٧٧ هـ
٧ من يولييه سنة ١٩٥٨ م }



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الإسلامية ، وعصمنا عن التقليد في الأصول والفروع الكلامية ؛ صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان ، المشيد بلوامع السيف والسنان ، وعلى آله وأصحابه الأعيان ، المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان .
« وبعد » فيقول الفقير إلى عفوره الغنى ، محمد بن أسعد الصديق الدواني ، ملكه الله نواصي الأماني :

إن « العقائد العنصرية » لم تدع قاعدة من أصول العقائد الدينية إلا وأتت عليها ، ولم تترك من أمهاتها ومهماتنا مسألة إلا وقد صرحت بها ، أو أومأت إليها .
ولم أطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ، ويبسط فوائدها ؛ بل لم أر لها ما يعد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يا باطنا من فرط ظهوره ، وظاهرا حجب الغير بنوره .
يا قيوما بذاته لذات الوجود .
يا موجودا والكل تحت الجحود .
يا أولاً ، تعالى عن الزمان ، وآخرا وهو في الكل كما كان .
سبحانك !! الحق منك قد بدا . والطالب إليك بك اهتدى . والمحجوب غافل . ولعقله عنك عاقل .
حدودك بأوهامهم ، وقد سوك بما هو من أمرهم .
سبحانك ، ربّ العزة عما يصفون ، وبرئت أسماؤك عما به يفوهون .
فأعتذر اللهم إليك مما أقول . فاجعل ذلك منك مورد القبول ، وأفض علينا من أنوارك ، ما يقفنا على دقائق أسرارك .

فى عداد الشروح ؛ إذ كل ماوصل إلىّ من ذلك مقدوح ومجروح ، فحدا بى ذلك إلى أن أشرحها شرحاً وافياً بحل المعاهد ، وتبيين المغالق ؛ كافياً فى تحقيق المقاصد ، والتفصى عن المضائق .

ولم أسترسل مع شعب القيل والقال ، على ماهو دأب أهل الجدل ، القاصرين عن انتهاج طريق الاستدلال .

بل اتبعت الحق الصريح ، وإن خالف المشهور ، وأخذت بمقتضى الدليل ، وإن لم تساعده مقالات الجمهور .

قال المصنف رحمه الله :

[١] [قال النبى صلى الله عليه وسلم]

هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه .

وعلى هذا لايشمل من أوحى إليه ما يحتاج إليه لكماله فى نفسه ، من غير أن يكون مبعوثاً إلى غيره ، كما قيل فى « زيد بن عمرو بن نفيل » اللهم إلا أن يتكلف .

وصلّ وسلّم على مركز دائرة العدل ، ومهبط سر الوحى ، ومنبع الفضل ، سيدنا محمد المبعوث بالدين القويم ، والصراط المستقيم ، وآله وأصحابه الطاهرين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين .

« أما بعد » فيقول من جدّ بالحق جدّه ، الفقير إلى ربه « محمد عبده » : هذه كلمات قليلة تسفر عن دقائق جلية ، أبرزها فيض الأول ، مع ما عندى من العجز والكلل .

فقلت ، وعلى الله توكلت :

[١] [قال النبى صلى الله عليه وسلم . . . الخ]

أقول : النبى عند بعضهم إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، إلى من أمر بتبليغهم .

والرسول قد يستعمل مرادفًا له .
وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة ، فيكون أخص من النبي .
واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر .
أو من النبوة ، بمعنى الارتفاع .
أو هو منقول من النبي ؛ بمعنى الطريق .
واللام فيه للعهد الخارجى .
أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق إليه الذهن فى المقام الخطابى .

وهو بهذا التعريف لا يشمل من أوحى إليه بشىء لتكميل نفسه ، بقطع النظر
عن تبليغ غيره .

لاعتبار تبليغ الغير ، قيداً فى التعريف ، إلا أن يتكلف بجعل التبليغ أعم من تبليغ
الأحكام ، أو الإعلام بأنه نبي ليجترم ، أو ما يشبه ذلك .

وعند بعضهم : النبي إنسان أوحى إليه من عند ربه ، سواء تعلق بالغير أم لا .
وعلى هذا يدخل من ذكر بدون تكلف .
والرسول قد يستعمل مرادفاً للمعنى الأول .
وقد يختص بمن له كتاب أنزل عليه ؛ أو شريعة ، أى قانون ودستور أعمال ،
وإن لم تكن كتاباً .

فمن لم يكن له هذا ولا ذاك فهو نبي فقط وليس برسول .
وأقول : قد يُعرف النبي بإنسان فطر على الحق علماً وعملاً ، أى بحيث لا يعلم
إلا حقاً ، ولا يعمل إلا حقاً ؛ على مقتضى الحكمة .
وذلك يكون بالقطرة ؛ أى لا يحتاج فيه إلى الفكر والنظر ، ولكن التعليم الإلهى .

[ستفترق أمتي]

أى أمة الإجابة ، وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم ، وهو الظاهر ؛ فإن أكثر ماورد فى الحديث على هذا الأسلوب ، أريد به أهل القبلة .

قال بعض شراح الحديث : ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه .
وأنت تعلم بعده جدا ؛ فإن فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير .
[ثلاثاً وسبعين فرقة] .

[٢] السين :

إما للتأكيد فإن ماهو متحقق الوقوع ، قريب .

كما قيل فى قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ]

فإن فطر أيضاً على دعوة بنى نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً ، وإلا فهو نبى فقط وليس برسول ، فتفكر فيه ؛ فإنه دقيق .
ثم المراد بالنبي فى كلامه ، ما هو المعهود بين المسلمين ، وهو نبينا عليه الصلاة والسلام .

[٢] : [السين إما للتأكيد . . . الخ] .

أقول :

قيل : إن الافتراق كان واقعاً فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يذهب فى ذلك الزمن إلى غايته ، أى الثلاث والسبعين .

والفعل التدريجى ، كالاتفاق ، يطلق فيه المضارع بمعنى الحال حقيقة بمجرد الشروع فيه .

كما نقول ، وقد شرع فلان فى الصلاة ، : إنه يصلى .

.....

وتريد أنه تصدر عنه الصلاة في الحال .

فإن الفعل يكون فيه حقيقة .

فإذا ابتداء الافتراق في زمانه صلى الله عليه وسلم ، كان من الواجب أن يقال :
تفترق - بدون السين - للدلالة على الحال الذي هو حقيقة ؛ فإن « السين » تدل
على تأخر الفعل عن زمن التكلم .

فعبر بالسين مجازاً للتأكيـد ، والعلاقة اللزوم ؛ فإن المتحقق بالفعل عند التكلم ،
قريب لا محالة .

ومجيء « السين » للتأكيـد قد عهد في لسان العرب ؛ كـ « سوف » أيضا ؛
كما قيل في قوله تعالى :

[وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى] .

إن النبي قد أعطى بالفعل ؛ وإنما أتى بـ « سوف » للتأكيـد بقرينة المقام .

وقيل : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد حياته صلى الله عليه وسلم ؛

فـ « السين » على حقيقتها من معنى الاستقبال ، إشارة من النبي صلى الله عليه

وسلم ، إلى أنه إنما يحصل بعد حياته .

ثم إن في عبارة « الشارح » : ركاكة تظهر بما بيئنا .

ودعوى بلا دليل ، وهو أن « سوف » مستعملة في التأكيـد مجازا ؛ فإن العلاقة فيها
في غاية الخفاء ؛ إلا أن تكون « الضدية » ويأباه الذوق .

بل إن صح أن « السين » و « سوف » تأنيان للتأكيـد ، فليكن ذلك معنى
حقيقا لهما ، وهما كما هما للاستقبال ، كما تفيدُه عبارة « الكشف »

أو بمعناه الحقيقي ؛ إشارة إلى أن الاختلاف متراخ عن حياته ، صلى الله عليه وسلم .

وما يتوهم من أنه :

إن حل على أصول المذاهب ، فهي أقل من هذا العدد .

وإن حل على ما يشمل الفروع ، فهي أكثر منه .

توهم فاسد ، لامستدله ؛ لجواز كون الأصول التي بينها مخالفة معتد بها ، بهذا العدد .

وقد يقال : لعلهم في بعض من الأوقات بلغوا هذا العدد ، وإن زادوا ، أو نقصوا في أكثر الأوقات .

[كلها في النار] .

فتكون « السين » و « سوف » في « الإثبات » ، ك « لن » في « النفي » عنده .

على أنا نقول : إن الافتراق لم يحصل إلا بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

وإن سلم وقوع شيء منه في زمنه ، فلم يتم العدد إلا بعده بكثير من الزمن .

وبون بعيد بين ماهوك « الصلاة »

وبين « الافتراق »

كما لا يخفى على الفطن .

فكان الواجب الإتيان بـ « سوف » المفيدة للتراخي .

فإتيان النبي بـ « السين » المفيدة للقرب تجوز لإفادة تأكيد كيد التحقق ؛ فإن ما قرب

بمنزلة ما حصل . والمتحقق في الاستقبال حقيق بأن يكون قريباً ، وإن كنت تراه بعيداً .

والعلاقة ظاهرة ، والقرينة أظهر .

وبهذا الذي قلته يندفع الوهم المذكور في قوله :

[وما يتوهم . . . الخ] .

[٣] من حيث الاعتقاد .

فلا يرد أنه :

إن أريد الخلود فيها فهو خلاف الإجماع ؛ فإن المؤمنين لا يخلدون فيها .
وإن أريد مجرد الدخول ، فهو مشترك بين الفرق ؛ إذ مامن فرقة إلا
وبعضهم عصاة .

والقول بأن معصية الفرقة الناجية مطلقاً مغفورة ، بعيد جداً .
ولا يبعد أن يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة إلى سائر الفرق ترغيباً
في تصحيح العقائد .
[إلا واحدة .]

قل : ومن هم ؟]

أى الفرقة الناجية .

[٣] : [من حيث الاعتقاد . . . الخ]

أقول : دل على هذا القيد ما دل عليه سياق الحديث ، من أن مناط الهلاك
والنجاة ، ما به صارت الفرقة فرقة ، وهو ما افترقت به عن الأخرى ، وليس ما تفترق به
الفرق إلا الاعتقادات .

وأما الأعمال ، فتلك مما يكون لكل شخص شيء خاص به ، ولا تقوم بها
الفرقة فرقة ؛ اللهم إلا ما يكون بتبعية الاعتقاد :
كما يفعله الشيعة ، مما يتعلق بآل البيت .

أو ما يفعله أرباب الاعتقادات الرذيلة ، كاعتقاد ألوهية بعض آل البيت .
أو أرباب الظنون التي تشبه ذلك ، كالذين يسمون أنفسهم في وقتنا هذا
« أرباب الطرق » .

فإن مثل هذا كله من توابيع الاعتقاد .

[٤] [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي] .

رواه الترمذى .

والأصحاب جمع صَحْب ، جمع صاحب ، أو جمع صَحِب مخفف صَحَّب بمعنى صاحب .

فما به الافتراق هو الاعتقاد ، وأما الصنائع والعادات مثلاً ، فليست من ذلك

فى شىء .

[٤] : [قال : الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي . . . الخ]

لا بد أن تتكلم فى هذا الحديث بكلام موجز فاسمع :

واعلم أن هذا الحديث قد أفادنا أن يكون فى الأمة فرق متفرقة ، وأن الناجى

منهم واحدة ، وقد بينها النبى بأنها التى على ما هو عليه وأصحابه .

وكون الأمة قد حصل فيها افتراق على فرق شتى ، تبلغ العدد المذكور أو لا تبلغه ،

ثابت قد وقع لا محالة .

وكون الناجى منهم واحدة أيضاً ، حق لا كلام فيه ؛ فإن الحق واحد ، هو

ما كان النبى عليه وأصحابه ؛ فإن ما خالف ما كان عليه النبى فهو رد .

أما تعيين أى فرقة هى الفرقة الناجية ، أى التى تكون على ما هو عليه وأصحابه

فلم يتبين إلى الآن ؛ فإن كل طائفة ، ممن يذعن لبينا بالرسالة ، تذهب فتجعل نفسها

على ما النبى عليه وأصحابه ، حتى إن « مير باقر الداماد » برهن على أن جميع الفرق

المذكورة فى الحديث هى فرق الشيعة ، وأن الناجى منهم فرقة الإمامية .

وأما أهل السنة ، والمعتزلة ، وغيرهم من سائر الفرق ، فجعلهم من أمة الدعوة .

فكل^١ يدعى هذا الأمر ، ويقيم على ذلك أدلة :

مثلاً الفيلسوف يقول : إن فيض الحق تعالى دائم أزلاً وأبداً ، ويستدل على ذلك

بأنه جواد ، لا يشوبه شائبة البخل ، بوجه من الوجوه ، فيستحيل أن يتخلف فيضه .

فقد ذهب فى زعمه هذا ؛ إلى تنزيه الله تعالى ، ووصفه بصفات الكمال ، وتقديسه

عن سمات النقص ، ويتأيد بما ورد في الأحاديث والآيات ، مما يدل على كمال
جوده تعالى .

ويقول : إن أول ما خلق الله تعالى شيء واحد ، وسماه العقل الأول .
ويتأيد بقوله صلى الله عليه وسلم :
[أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له :
أقبل . فأقبل .

وقال له : أدبر . فأدبر الخ]
أو كما قال .

ويذهب إلى أن النفوس مجردة ، وأنها ليست بأجسام . ويتأيد بمثل قوله تعالى :
[قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي]

ويريد من عالم الأمر ما يقابل عالم الخلق ، في قوله تعالى :
[أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ]

وأن عالم الخلق هو عالم التغير والتبدل ، أى الجسمانيات .

وأن عالم الأمر هو عالم التقديس ، الذى يتبرأ عن شوائب الماديات .

وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم ، حكاية عن الله :

[ما وسعنى أرضى ولا سماءى ، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن] .

وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

[إن الله خلق الأرواح ، قبل أن يخلق الأجسام بألفى عام]

ويقول : إن صفات الحق تعالى عين ذاته ، بمعنى أنه ينشأ عن مجرد ذاته ،
ما ينشأ عن ذات وصفة .

ويتأيد بما جاء فى النصوص .

[إن الله هو الغنى المطلق عن كل ما سواه]

وبمثل قوله :

[سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ]

وبما يدل على ذلك من كلام علي بن أبي طالب .



والصوفي يقول :

إن الحق تبارك وتعالى ، هو حقيقة الحقائق ، وذات الذوات .

وإن ما نراه من العوالم والأغيار ، فإنما هو من تجليات ، وشئون ، وأطوار ، ذات الحق .

فليس العالم إلا عبارة عن الاعتبار المأخوذة بالإضافة إلى ذات واحدة ، القائمة بالغير قياماً انتزاعياً ، وليس إلا الله وحده .

ويتأيد ذلك بمثل قوله تعالى :

[حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ]

وبمثل قوله :

[مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ]

[وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ]

وبمثل قوله تعالى :

[هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ، وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ]

وغير ذلك من الآيات .

وبمثل قوله صلى الله عليه وسلم :

[لوسقطت إبرة من السماء إلى الأرض ، لسقطت على الله]
أو كما قال .

وقوله ، حكاية عن ربه :

[لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به الحديث] .
وغير ذلك من الأحاديث والآيات .
وفى الآثار :

[مارأيت شيئا إلا رأيت الله فيه ، أوقبله ، أو بعده ، أو معه]
كل واحد يُنسب إلى واحد من الخلفاء الأربع : أبى بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى ، .
على ما فى الأحاديث من ضعف الإسناد ؛ أو غير ذلك .
ويقول : إن شئون الحق تبارك وتعالى ، لازمة لذاته ؛ وليس بينه
وبينها بون .

ويستند إلى ما جاء فى النص من قوله تعالى :

« لا إله إلا هو »

فيقول : إن الألوهية تستلزم مألوها ، والحق إله أزلا وأبدا ، فشئونه لازمة لذاته
أزلا وأبدا .

وبما جاء فى لسان الشرع ، مما يدل على الصفات المستلزمة لدوام النشأت والظهور ،
على ما بينوه فى كتبهم .

ويقول ، كما يقول الحكيم ، : إن الحق قد تنزل من مرتبة وحدته ، بتنزل
تنزيهه ، بالأشرف فالأشرف .

وأن التنزل الأول هو :

العقل الأول .

والقلم الأعلى .

والحقيقة المحمدية .

ويستشهد على ذلك بأحاديث وردت بكل ذلك .

وغير ذلك مما هم عليه ، يستندون فيه إلى أحاديث وآيات ، بعد تسديد المدعى

ببراهين عقلية :

عند الفيلسوف والصوفي .

وإشراقية عند الصوفي .

ووصول علمهم إلى أعلى درجات اليقين في زعم كل .

ويرون أنهم في ذلك مطابقون لما كان عليه النبي وأصحابه .



والمعتزلي يقول :

إن عذاب العاصي ونعيم المطيع ، واجب .

ويستند إلى مثل قوله تعالى :

[كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ الْآيَةِ] .

[كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على واقعية الوعد والوعيد .

والأحاديث متضافرة على ذلك .

ويقول :

إن من الواجب أن يفعل الله ما هو الأصلح لعباده .

.

ويستند إلى مثل قوله :
[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا] .
وإلى الأحاديث الدالة على أن الله تعالى ما أراد بعباده إلا ما هو خير لهم .
ويقول : إن الله لا يرى .
ويستند إلى مثل قوله تعالى :
[لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ]
وينكر الشفاعة .
ويستند إلى مثل قوله :
[فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ] .
[وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ] .
[لَا تَنْجِزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا] .
إلى غير ذلك .



والسني يقول بنقيض ذلك .
ويستند إلى مثل قوله :
[وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ] .
وبقوله :
[لَهُ الْحُكْمُ] .
وبمثل :
[وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .
والحديث :

[إِنَّكُمْ لَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ الخ]

وبمثل قوله :

[إِلَّا مَنْ أَدْنَىٰ لَهُ الرَّحْمَنُ] .



ويقول المعتزلى :

إن أفعال المكلفين الاختيارية صادرة عنهم ، بما جعل الله فيهم .

ويستند إلى مثل قوله :

[جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] .

[ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ] .

[وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ] .

[وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ] .

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على إسناد الأعمال إليهم .

ويزعم أن أكثر النصوص القطعية والظنية جاءت على هذا المعنى .



والسنى يقول :

إن الأفعال - إختيارية واضطارية - صادرة عن الله تعالى ابتداء بلا واسطة .

ويستند إلى مثل قوله :

[خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ]

وقوله :

[خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ] .

وبقوله :

[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ؟] .

و [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ] .

وغير ذلك .



والشيعة يستدل على تفضيل « علي » على سائر الصحابة بمثل قوله صلى الله عليه

وسلم :

[من كنت مولاه ، فعلي مولاه]

والنبي مولى جميع الأمة .



والسني يستدل بمثل قوله :

[ما طلعت الشمس على أحد بعد النبيين أفضل من أبي بكر]

أو كما قال .

وغير ذلك من الأحاديث الدائرة بين الفريقين .



وإن المجسمة يستشهدون بمثل قوله :

[يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ]

و : [الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى]

و : [جَاءَ رَبُّكَ]

و : [إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ]

وغير ذلك .

وفي الأحاديث :

[إن الله ينزل إلى سماء الدنيا]

و : [قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن]

وغير ذلك .

ولانطيل بذكر استدلالات فرق هذه الملة .

وقد أوضح كلٌّ ما قرَّ رأيه عليه ببراهين عقلية وسمعية تطلب من كتبهم .
وليس لنا الآن غرض يتعلق بتحقيق ماهو الحق في الواقع ، بل ذلك يأتي
في الكتاب .

وكلٌّ بعد إقامة برهانه على مدعاه ، يذهب فيجد ماهو عليه مطابقا لما كان النبي
عليه وأصحابه .

فيحكم بذلك .

ويمحكم بأن غيره ليس كذلك .

خصوصا :

طائفة الصوفية .

والحكماء الإسلاميين .

والأشاعرة .

فإنهم يدقون غاية التدقيق في التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
وكل طائفة منهم متى رأت من النصوص ما يخالف ما اعتقدت ، أخذت في تأويله
وإرجاعه إلى بقية النصوص التي تشهد لها .

فكلٌّ يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث .

وكل مطمئن بما لديه ، وينادى نداء الحق لما هو عليه .

والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى ، وتوفيقه ، .
فإن للنظر أن يقول :

يجوز أن تكون الفرقة الناجية الواقعة على ما كان عليه النبي وأصحابه قد جاءت
وانقرضت ، وأن الباقي الآن من غير الناجية .

أو أن الفرق المرادة لصاحب الشريعة لم تبلغ الآن العدد ، وأن الناجية إلى الآن ما وجدت ، وستوجد .

أو أن جميع هذه الفرق ناجية ، حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه ، من الأصول المعلومة لنا عنهم :
كالألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

وما وقع فيها من الخلاف ؛ فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين ، وإلا لما وقع فيه اختلاف .

وأن بقية الفرق :

ستوجد من بعد .

أو وجد منها بعض لم يعلم .

أو علم ؛ كمن يدعى ألوهية عليّ مثلاً ؛ كفرقة النصيرية .



وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة ، وإجماع ، وما يشبه ذلك .

والنصوص فيها متعارضة من الأطراف .

ومما يسرني ما جاء في حديث آخر :

[أن الهالك منهم واحدة] .



وبالجملة فتحقيق الفرقة الناجية من جهة الاعتقاد ، كما هو الموضوع ، على رأي

هذه الفرق التي تدعى أن كلا منها الفرقة الناجية وإن غيرها الهالكة، مشكل من وجوه :

أولاً : أنا لم نعلم مما كان عليه النبي وأصحابه ، إلا :

أن للعالم صانعا في غاية الكمال ، مبرا عن جميع النقائص ، وأنه عالم ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير ، إلى غير ذلك من الصفات الكمالية .

وأن المعاد حق .

وأن النبي صادق فيما أخبر به .

وهذا القدر أمر اتفق عليه جميع الفرق ، إلا أن يكون :

وثنيا .

أو كتابيا متعصبا .

فعلى هذا ليس المخالف لما كان عليه ، إلا :

جاحدا وجود الحق .

أو جاحدا كمالا من كمالاته ، مع علمه بأنه كمال .

أو مكذبا للنبي في شيء مما جاء به ، مع علمه بأنه قد جاء به .

أما من كان مقصده الكمال والتنزيه ، والوقوف على الحق ، وصدق القرآن ؛ وعلم أن ما جاء به النبي فهو حق ؛ فهو على ما كان عليه النبي وأصحابه ، حذو القد بالقد .

ومن خالف في شيء من ذلك ، فليس من أمة الإجابة في شيء وهو ظاهر .

وأما ما افرقت فيه الطوائف :

من كون الصفات عين الذات ، أو غير الذات ، أو لا هذا ولا ذاك .

وأن الله يمكن أن يرى ، أو لا يمكن .

وأن العالم حادث بالزمان وبالذات ، أو بالذات فقط .

وأن الحسن والقبح عقليان أم لا .

إلى غير ذلك من التفاصيل .
فهذا شيء لم يرد فيه عن النبي وأصحابه شيء ، حتى يحفظ عنهم . وإنما مرجع
هذا إلى الاستدلال .

ولا فرق بين دليل ودليل في جواز تطرق الخلل ، والخطأ .



فإن قلت : إن كلام الله وكلام النبي مؤلف من الألفاظ العربية . ومدلولاتها
معلومة لدى أهل اللغة ، فيجب الأخذ بحاق مدلول اللفظ ، كان ما كان .
قلت : حينئذ لم يكن ناجياً إلا طائفة المجسمة الظاهريون ، القائلون بوجوب
الأخذ بجميع النصوص ، وترك طريق الاستدلال رأساً .
مع أنه لا ينبغي ما في آراء هذه الطائفة من الاختلال ، مع سلوكهم طريقاً
ليس يفيد اليقين بوجه .

فإن للتخاطبات مناسبات تَرِدُ بمطابقتها ، لا تكاد تعلم إلا للقائل .
ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لكثرة تطرق
الاحتمال ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال ، وتأويل ما يبدى بظاهره نقصاً ،
إلى ما يفيد الكمال .

وإذا صح التأويل للبرهان ، في شيء ، صح في بقية الأشياء ، حيث لا فرق
بين برهان وبرهان ؛ ولا لفظ ولفظ .

فليس لفرقة من الفرق المجوزة لتأويل لفظ ، أن تدعى أنها الناجية دون الأخرى
بهذا الحديث ؛ فإن الكل متفق فيما عليه النبي وأصحابه .
والخلاف إنما يرجع إلى أن الواقع ما هو .
فصاحب البرهان المطابق للواقع هو الحق ، وغيره المبطل .

وليس كل محق في قضية ، محقق في أخرى ؛ بل قد يحق في أمر ، ويخطئ في آخر ؛ فلا يصح التحزب ، وادعاء الطائفية ؛ بل لا بد أن يدور الأمر على الواقع حيث كان ، بطريق البرهان .

❖❖❖
وحاصل هذا الوجه : أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلع أحداً على دقائق معارفه في مقام الألوهية ، وعالم الربوبية ؛ ولا على مراتب عرفانه .
فكيف يمكن التطلع إلى مثل هذا الأمر الخفى الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ورسوله ، حيث إنه مما يتعلق بالبواطن التى بيننا وبينها حجاب أى حجاب ؟
وإنما وصل إلينا من شرعه صلى الله عليه وسلم ، ما يصرح بثبوت :
الإلهيات .
والنبوات .
والمعاد .

بأقاويل مقدسة تحتمل الحمل على كثير من المعانى ، كما حملها الناظرون ، كل على حسب اعتقاده . فأين السبيل ؟
فما بقى مما عليه النجاة ، إلا ما به الاتفاق .
وتأمل لعلك تقف على غير ما أقول ، لكن بطريق الجد والإنصاف .

❖❖❖
وثانياً : أن كل فرقة تدعى اليقين فيما هى عليه .
والرجوع عما هو يقين من المحال عندهم ، وإلا لزم كونه غير يقين ، والفرض أنه يقين .

فكيف تدعى كل طائفة أن غيرها يجب أن يكون على ما هى عليه نفسها ، مع أنه غير ممكن ؟

.

فإن كانت تقول : إن برهان الغير بغير يقين .

فنقول : إن المحقق الناظر يستوى لديه جميع الآراء ، حيث إن كلا يستند إلى البرهان . فما بقى بالنسبة إلى الواقع رأى أولى من رأى في القبول ؛ فإن كلا يشكك الآخر في يقينه . اللهم إلا بتغيير فيدخل تحت الحكم .

وأيضاً إن أمكن اقتلاع يقين فقد أمكن اقتلاع آخر ، فينجر إلى سفسطة وعدم وثوق ببرهان .

فلا ملجأ إلا أن الجميع لما اتفق فيما جاء في لسان الشرع صريحاً من الأمور الثلاثة المتقدمة ، فقد صار ناجياً .

أو أنه يجب طرح جميع البراهين بين أيدي النظر ، وأخذ المقبول منها ، وتزييف المنكر ، بعد اتفاق الكل في ذلك ، وحينئذ فقد وقع الصلح بين الكل ، وذهب التحزب .

وهذا سبيل حق ، ولكن لم يقع ، ومدعيه يكذبه تحزبه .



ونالاً : أن كل فرقة تعتقد أمراً خاصاً في مقام :

الألوهية .

والنبوة .

والمعاد .

فإن كان كل مالم يطابق الواقع في زعمهم ، فهو المخالف للواقع في نفس الأمر ؛ وكل ما كان كذلك ، فهو نقص في جناب الألوهية ؛ فإنه :

إما إثبات ما لم يكن .

أو نفي ما يجب أن يكون .

وكلاهما نقص ، فيكون كفراً .

فلا وجه لهم في حكمهم بأن بعض الطوائف غير كافر ، وإنما هو فاسق .

بل يجب أن يحكموا بأن كل ما خالف الواقع فهو كفر .

فكل فرقة لا بد أن تحكم بكفر الأخرى .

وإن لم يكن ما يخالف الواقع في زعمهم ، مخالفاً للواقع في نفس الأمر ؛ أو لم يكن من النقص في شيء .

فلا وجه لتفسيق المخالف ، والحكم بأنه في النار .



ورابعا : أنا لانجد طائفة منهم متفقة على كلمة واحدة ، بل أصحاب كل رئيس يخالفونه في آرائه إلى آراء آخر .

فإن كانت مخالفة المعتقد تعد كفرا ، أوفسقا ، بالنسبة إليه ؛ فرتكبها كافر أوفاسق ، وإن كان من حزبه .

فما بالهم يفرقون بين مخالفة ومخالفة ؟

كتفرقة أصحابنا بين خلاف الأشاعرة مع الماتريدية ، وبين خلافهم مع بقية الفرق .

وكذلك مانراه في غيرنا من سائر الفرق ، مع أنه ربما كان الخلاف في مسألة

هي من الأمهات .

كقول إمام الحرمين ، من أصحابنا ، في بحث الأفعال :

إن الفعل يستند إلى قدرة العبد ، والقدرة إلى سبب آخر ، وهكذا إلى أن تنتهي

إلى مسبب الأسباب ، وقد برهن على ذلك .

وإن هذا الأمر ينسبونه إلى الحكماء ، في ظاهر قولهم .

وغير ذلك كثير فاش في جميع الفرق ، لا يكاد يحصر .

بل خلاف الأشعري ، مع الماتريدي ، فيما يزيد عن ثلاثين أصلاً . وربما لا يتحقق هذا المقدار بينه وبين الفيلسوف مثلاً .

فكيف أغضينا النظر عن هذا النزاع ، وحدقناه إلى نزاع آخر ليس بالمفيد ؟ فكان من الواجب أن يحكموا حكماً عاماً :

إما بالتفسيق .

وإما بعدمه .

بدون تدليس .



وخامساً : قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة ، خصوصاً الشيخ الأشعري على أن : المقلد في أصول دينه ، ليس بمستيقن .

وكل من ليس بمستيقن في الأصول ، فهو على ريب فيها .

وكل من كان كذلك ، فهو كافر .

أما الكبرى : فظاهرة .

وأما الصغرى : فقد أقننا عليها برهاناً حاصله :

أن المقلد :

إما أن يعلم حقية ما عليه مقلده .

أم لا .

الثاني : يستلزم المطلوب ؛ فإنه إذا لم يعلم حقية ما عليه مقلده .

فهو متردد فيه ؛ إذ ليس بعد العلم :

إلا التردد .

أو الجزم بالنقيض .

وعلى الأول :

إما أن يعلم الحقيقة .

بنظره .

أو بتقليد آخر .

على الثانى : ننقل الكلام إليه ، ويتسلسل .

وعلى الأول : قد صار مجتهداً ، ناظراً ، لا مقلداً ؛ وهو خلاف المفروض .

وليس بطلان التسلسل ههنا ، لما يبرهنون عليه ؛ بل لاستلزامه عدم العلم ؛ إذ لم

يصل إلى ما به يعلم .

فإذن كل مقلد فليس بمستيقن .

بل ذلك يجده كل أحد ؛ فإن كثيراً من الصلحاء الذين يدعون التدين تأتيهم

الشكوك من بين أيديهم ومن خلفهم ، ويزيلونها عنهم بالإعراض والاشتغال بأفكار

آخر ؛ لكن ذلك لا ينفعهم ؛ فإنه قد وقر في نفوسهم الزيف فإذا تعطلت الحواس ،

بدا لهم ما كانوا يخفون ، وهو سوء الخاتمة ، والعياذ بالله تعالى .

فليحذر الراغب إلى الله تعالى من أمثال هذه الورطات ؛ التى يزينها لديه شيطانه ؛

بل يجب عليه أنه كلما عرض له أمر ، ذهب خلفه :

فإن كان حقاً تبعه .

وإن كان باطلاً دفعه .



فإن كان التقليد كفرأ عندهم ، كما هو الواقع ، فكيف يصح منهم الإلجاء إلى

قضايا خاصة ، تواطؤوا عليها ، وتعارفوها فيما بينهم ، ويزعمون أن هذا هو

الحق الواقع .

كلا ! بل كل ذلك تعصب من أتباع كل رئيس ، وأخذ بطريق اللجاج والانت.



والحق الذى يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود .

ثم منه إلى إثبات النبوات .

ثم يأخذ كل ماجاء به النبوات بالتصديق والتسليم بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة .

ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحرى والاجتهاد .

ثم إذا فاء من فكره إلى ما جاء من عند ربه ، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه ، فليحمد الله على ذلك .

وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول :

آمنا به كل من عند ربنا .

فإنه لا يعلم مراد الله ونبيه ، إلا الله ونبيه .



فعلى هذا المتوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين ، واستقبل الأخبار الإلهية بالقبول والتسليم ، وتناولها بقلب سليم .



وإن أراد التأويل لغرض :

كدفع معاند .
أو إقناع جاحد .
فلا بأس عليه ، إذا سلم برهانه من التقليد والتشويش . وهذا هو دأب مشايخنا :
كالشيخ الأشعري .
والشيخ أبي منصور .
ومن مائلهم .
لا يأخذون قولاً ، حتى يسدوه ببراهينهم القوية ، على حسب طاقتهم .
وهذا هو ما يعنى باسم :
« السنى » .
و « الصوفى » .
و « الحكيم » .
وكل متعزب مجادل ؛ فإنما يبغي العنت وتشتيت الكلمة ، فهو فى النار .
وكل مقصر فعليه العار ، والشنار .
فاسلك سبيل السلف ، واحذر فقد خلف من بعدهم خلف ولا بد فى كمال النجاة ،
ونيل السعادة الأبدية ، من أن ينضم إلى ذلك التخلّى عن الرذائل ، والتجلى بالأخلاق
الكاملة ، والأعمال الفاضلة .
ومن تلك الأخلاق والأعمال تكميل قوة النظر ، وارتكاب طريق العدل
فى كل شيء ؛ إذ لا ريب فى أن كل من خالف ما كان عليه النبى وأصحابه من الهمة ،
والسداد ، والعدل ، والإنصاف ، وسلوك طريق الاستقامة فى جميع الأخلاق والأعمال ،
ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى ، فهو فى النار ، أو يطهر .
ومن كان على من كانوا عليه ، فهو فى أعلى غرف الجنان .

وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم ، مؤمناً به ، سواء كان في حال البلوغ ، أو قبله ، أو بعده ؛ طالت صحبته أو لا .

[وهذه]

إشارة إلى مقاصد هذه الرسالة .

[عقائدُ]

المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده ، من غير تعلق بكيفية العمل :
ككونه تعالى حياً ، قادراً ، إلى غير ذلك من مباحث الذات والصفات .

وسالك هذا الطريق :

إما أن يكون سلوكه من قبيل الالتفات إلى ما جاء في الكتاب والسنة ، وكلام
أولى الفضل من الراشدين قديماً وحديثاً :

فذلك هو الحكيم العملي ، والمؤمن المتوسط .

وإما أن يكون مع ذلك قد سلك بنفسه مدارج الأنوار ، ووقف على مافى ذلك
من دقائق الأسرار ، حتى جلس في حياته هذه ، في مقعد صدق عند مليك مقتدر .

فهو الصوفي ، وهو صاحب المقصد الأسنى ، والمطلوب الأعلى .

وفي هذا مراتب لا تحصى ، ومراق لا تستقصى .

وهذا وما قبله يشملهما اسم المؤمن الصادق .

فن تحقق بهذا النور ، فله النجاة والخبور ، كان من كان ؛ فإن هذا هو المتحقق
فيه ما كان النبي عليه وأصحابه .



ولنمسك القلم حيث إن المقصود هو الإيجاز ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع
والمآب ، فاسلك بنفسك طريق السداد ، وانظر فيما يكون لك بعين الرشاد .



وتسمى تلك الأحكام : أصولا وعقائد ، واعتقادية .

يقابلها الأحكام المتعلقة بكيفية العمل .

كوجوب الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم .

وتسمى : شرائع ، وفروعا ، وأحكاما ظاهرة .

[الفرقة الناجية]

وهم :

[الأشاعرة]

التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن الأشعري .

وهو منسوب إلى « أشعر » وهى قبيلة من اليمن .

وقيل إلى جده « أبى موسى الأشعري » رضى الله عنه .

فإن قلت : كيف حكم بأن الفرقة الناجية ، هم الأشاعرة ، وكل فرقة تزعم أنها الناجية ؟ .

قلت : سياق الحديث مشعر بأنهم المعتقدون لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه .

وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة ؛ فإنهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم ، وعن أصحابه رضى الله تعالى عنهم ؛ ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة .

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ، ومن يحدو حدوهم .

ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم ؛ لاعتقادهم العصمة فيهم .

قال ابن المطهر الحلى فى بعض تصانيفه :

قد باحثنا فى هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدين محمد الطوسى ، فى تعيين

المراد من الفرقه الناجية ، فاستقر الرأي على أنه ينبغي أن تكون تلك الفرقه مخالفة لسائر الفرق ، مخالفة كثيرة .

وما هي إلا الشيعة الإمامية ؛ فإنهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة . بخلاف غيرهم من الفرق ؛ فإنهم يتقاربون في أكثر الأصول .

قلت : أكثر الشيعة توافق المعتزلة في أكثر الأصول ، ولا تخالفها إلا في مسائل قليلة ، أكثرها يتعلق بالإمامة ، وهي بالفروع أشبه .

بل الأليق بذلك هم الأشاعرة ؛ فإن أصولهم مخالفة لأكثر أصول المذاهب ، ولا يوافقهم فيها غيرهم :
كمسألة الكسب .

وجواز رؤية الله تعالى ، مع كونه غير جسم ، وتنزهه عن المكان والجهة .
بل جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها ، حتى جوزوا رؤية الأصوات ، والطعوم ، والروائح .

بل جوزوا رؤية أعشى الصين بقعة الأندلس .
واستناد الممكنات كلها إلى الله تعالى ابتداء .
وكون صفاته لا هي عين الذات ، ولا غيرها .
والفرق بين الإرادة والرضا .

إلى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم .
[أجمع]

الإجماع ههنا بمعنى الاتفاق ، لا بالمعنى الاصطلاحي ، وهو :
اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الأمة في كل عصر ، على حكم من أحكام الدين .

فإن المذكورات ليست كذلك ؛ ولذلك نسبه إلى طائفة مخصوصة ، وهم :

[السلف من المحدثين]

العارفين بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتمييز أقسامها :

من الصحيح .

والحسن

والضعيف

ونقصها .

وغيرها من الموضوعات .

[وأئمة المسلمين وأهل السنة ، والجماعة]

رضى الله عنهم .

[على أن العالم]

هو في الأصل ما يعلم به الشيء ، كالخاتم لما يحتم به ، غلب على ما يعلم به الله

تعالى ، وهو ما سوى ذاته وصفاته .

[حادث]

[ه] ولما كانت الفلاسفة اصطلاحوا على إطلاق الحادث على المسبوقية بالذات

[ه] [ولما كانت الفلاسفة . . . الخ]

أقول : اصطلاح الفلاسفة على معنى آخر للحادث غير المتبادر من اللفظ ، هو :

كون الشيء في وجوده مسبوقا بعدم ذاته ، في مرتبة علته ؛ لتقدم ماهو المؤثر

فيه ، عليه ، برتبة الوجود .

ويعينوا ذلك بما نقله الشارح في الحواشي عن الشيخ في « الشفاء » وحاصله :

أن للممكن من ذاته أن يكون « ليسا » أى معدوما
أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودا بل معدوما ؛ لأنه
لو كان له من ذاته الوجود ، لكان موجودا لذاته ، فلا يحتاج إلى
علة ، فيكون واجبا .
هذا خلف .

فتعين أن يكون له من ذاته العدم ، أى سلب الوجود ، لا
الاتصاف بالعدم .
ومن غيره أن يكون « أيسا » أى موجودا ، أى إذا نظر له
مع علته ، كان له منها الوجود .

فله الوجود من غيره ، ضرورة أنه لا وجود له بدون علته .
وماله لذاته ، مقدم على ماله من غيره .
ضرورة :

أن ما للذات مع الذات .

وما بالغير يعرض للذات مع لازمها .

فسلب وجوده ، مقدم على وجوده .

وذلك لا يستلزم التقدم بالزمان ، لعدم جواز الفصل بين تمام

العلة ، وبين المعلول ، فيجوز أن يتأخيا في الزمان

ورده الشارح في الحواشى ، تبعا للإمام . وقال :

كما أن الممكن يحتاج في وجوده إلى العلة .

كذلك يحتاج في عدمه إليها ؛ إذ عدمه يعمل بعدم علته ، فليس له من ذاته سوى

استواء الطرفين .

ثم قال :

إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود والعدم .
فله في هذه المرتبة ، لاستحقاق الوجود .
فإن اكتفى في الحدوث الذاتى بهذا ، تم ؛ وإلا فلا .



أقول :

أولاً : إن الماهية ، فيما فرضه ، ليس لها وجود ولاعدم ، بل إمكانهما ،
فكان الوجود مسلوباً عنها .

فإذا حصل لها الوجود من العلة ، فقد كان لها الوجود بعد أن لم يكن وجود ،
وهو الحدوث الذاتى ، كما قال . فإنهم أرادوا من العدم سلب الوجود ، كما أشرنا إليه
في حل عبارة الشيخ .

وثانياً : فلنقطع النظر عما يفهم شائبة التأثير رأساً في الطرفين ، فبأى الحالين
يكون الممكن في الواقع ؟

فهل يكون له الوجود ؟

كلا ، وإلا لم يكن ممكناً .

وليس بعد الوجود إلا العدم ، فهو له إذ ذاك ؛ فيكون لذاته أن يكون عدماً ،
وإلا لزم الوساطة ، اللهم إلا في اعتبار عقلى لا يتعلق بما به التقدم والتأخر ، بحسب
المراتب الخارجية .

ثم رد عليهم الشارح رداً آخر بقوله :

[كيف والتقدم الذاتى . . . الخ] .

وحاصله أن التقدمات عندهم خمسة لاغير ، كما هو مشهور .

وجعلوا التقدم بالذات ، هو تقدم المحتاج إليه على المحتاج فقط .

فلو كان عدم الممكن متقدماً على وجوده بالذات ، لكان عدمه :

إما علة وجوده .

أو جزء علة .

الأول باطل :

أولا : لأن العدم ليس شيئا لذاته حتى يجب عنه شئ .

وثانيا : لفرض علةٍ سواه .

فنعين كونه جزء علة وجوده ، بمعنى ماله دخل بوجه . وذلك حكم سار في جميع المطولات مع عللها .

فلا تتحقق علة بسيطة البتة .

وقد أثروا بوجود العلة البسيطة في أول صادر .



وأقول : لاحالة أن العدم جزء علة الوجود ؛ إذا ما لم يكن للشيء أنه عدم ، لم يكن للمؤثر أن يكون عنه كون ، وإلا لزم تحصيل الحاصل :

تأمل .

وأما الإقرار بوجود علة بسيطة ، فلا يناق ذلك ؛ فإنهم يريدون غير المركبة من الوجوديات .

كيف ومن الواجب في الصدور رفع المانع ، وهو عدم ؟ فليس المراد ما ينفي مثل هذا التركيب ؛ فإنه في الحقيقة ليس بتركيب .



وأیضا يمكن أن يمنع حصر التقدّمات في الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ الحصر استقرأى .

وبعد فبالجملة ، لما اصطلحوا على هذا المعنى من الحدوث ، وبينوه

بالمقدمات ، فربما كان يتوهم من قوله : أى المصنف :

[إن العالم حادث]

هذا المعنى ، فدفع هذا الوهم بقوله :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

أى بعدية زمانية ، لا يجمع القبل معها البعد ، كما هو المتبادر المعروف من لفظ الحادث .

إذ المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة ، فالمتبادر منه فى لسان غيرهم :
الموجود بعد عدمه بالزمان .

ثم لا يخفى عليك أن قول المصنف :

[كان بقدرة الله بعد أن لم يكن]

لم يفد بجوهره أزيد مما أفاده لفظ الحادث ، والوهم باق .

فإن الحادث الذاتى يطاق عليه أنه كان بعد أن لم يكن ، كما تصرح به عبارة

الشيخ فى « الشفاء » حيث يقول :

[وإذا كان له من ذاته أن لا وجود ، لزم

أن صار وجوده بعد ما لم يكن]

وإنما يدفع الوهم ، قول الشارح :

[بعدية زمانية]

فكان يكفى أن يقال ؛ عند قوله :

[حادث]

أى حدوثا زمانيا .

اللهم إلا أن يقال : إن الوهم قد اندفع بقوله :

[بقدرة الله]

بالعدم ، بمعنى أن كونه مسبوقاً بوجود الفاعل سبقاً ذاتياً ، يستلزم تقدم عدمه ، على وجوده بالذات ، لا بالزمان .

وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشى الشرح الجديد للتجريد ، وبيننا أنه لا يتم استدلالهم .

كيف والتقدم الذاتى ، تقدم المحتاج إليه على المحتاج .

وإذا كان العدم سابقاً على وجود الممكن بالسبق الذاتى ، كان جزءاً من علته التامة قطعاً ، فلا تتحقق العلة التامة البسيطة ، وهو خلاف مذهبهم وتصريحاتهم .

أردف ذلك بقوله :

[~~كان مقدرة الله~~ بعد أن لم يكن] .

أى يوجد بعد العدم بعدية زمانية ، كما هو المتبادر ؛ فإن المعنى الأول مجرد اصطلاح من الفلاسفة .

[٦] والخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ؛ فإن أرسطاطاليس وأتباعه ذهبوا .

فإن ما ينشأ عن القادر لا يكون إلا حادثاً زمانياً ، فى زعمهم .

[٦] : [والخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة ... الخ .] .

أقول : أى الخالف فى حكم الإيجاب الكلى :

أى قولنا : كل مافى العالم فهو حادث .

المفهوم من قول المصنف :

[على أن العالم حادث] .

هو الفلاسفة .

والخالفة فى كلية الإيجاب تكون :

.

إما بكلية السلب :

فيخالف في كل فرد فرد من أفراد العالم ، بأن يقال :
لا شيء من العالم بحادث ، بل كل ما فيه قديم .
وهذا باطل بالبدهاة والإجماع .

وإما بجزئيته :

فتكون المخالفة في بعض أفراد العالم ، بأن يقال :
بعض العالم ليس بحادث ؛ بل منه ما هو قديم .
وهذا موضع النزاع :

فالمتكلمون على أن كل ما في العالم ، فهو حادث بالزمان ، فلا شيء منه بقديم .
وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة من الأقدمين والإسلاميين .
وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم :

فقد ذهب أرسطاطاليس وأتباعه إلى قدم العقول ، جمع عقل ، وهو عندهم
جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها ذاتاً وأفعالاً ، والمادة جوهر هو محل للصور الجسمية ،
ليس له قوام بدونها .

وهو جزء الجسم الطبيعي .

فإن الجسم عندهم مركب من جزئين :

مادة : وتسمى بالهيولى .

وهو جوهر بسيط منبث في العالم قابل للصور المتعاقبة عليه .

لا بالواحد ، ولا بالكثير في ذاته .

ولا بالمتصل ولا بالمنفصل في ذاته .

بل هو القابل لكل ذلك .

.

وليس له قوام إلا بشيء من الصور .
كما علمت .

يرشدك إلى وجوده ، انقلاب :
الماء ، هواء .
والهواء ، ناراً .
مثلاً .

إذ لا يصح أن الحقيقة المائية بنفسها صارت حقيقة هوائية ، وإلا لزم اجتماع
الضدين .

ولا أن الهواء بعد الانقلاب مباين للماء بالمرّة .
وإلا لزم عدم شيء بالمرّة ، وحدث شيء من العدم الصرف وهو خلاف البداهة .
فتعين أن لا يكون مبايناً بالمرّة ، ولا عينا .
فكان هناك أمر مشترك يرد عليه الصورتان ، وهو الهبولى .



وصورةٌ جسميةٌ : وهى الامتدادُ الجوهرى فى الجهات الثلاث، الحالُ فى الهبولى .
وهناك عندهم صورة ثانية ، حالة فى المادة أيضاً ، تسمى الصورة النوعية ، استدلوا
على وجودها بأن الآثار المختصة بالأنواع :
كبرودة الماء ، وكثافة الأرض ، وحرارة النار .
وتمايز الأفاعيل الناشئة عنها .
ليس كل منها :

لذات الجسمية ، وإلا لم يكن اختلاف ؛ لاتحاد المقتضى فى الجميع .
ولا لأمر خارج ؛ لأننا لو تركنا النوع ونفسه ، وصرفنا النظر عن الخارجيات ،
لاختص بآثار ؛ بالنسبة إلى نوع آخر .

فتعين أن يكون لأمر داخل فيه غير :
المادة ، والصورة الجسمية ، وهو الصورة النوعية ، وتسمى عندهم بالكمال .



ويعرض للجسم ، بواسطة قبول المادة ، عوارض :
كالاتصال ، والانفصال ، والبياض والسواد .
والحلول ، وما يشبه ذلك .



فالعقل هو ما تجرد عن :

هذه المادة بذاته :

أى ليس مركباً منها ، ومن الصورة ، فليس جسماً .
ولا مما يحل فيها ، فليس جسمانياً .

وعن علائق المادة :

أى هذه العوارض التى تعرض لأجلها .

فلا يعرض له :

الاتصال ، والانفصال ، والاجتماع ، والافتراق ، وما يشبه ذلك .

وتجرد عنها بفعله :

أى فلا يحتاج فى فعل من أفعاله ، إلى مادة ، ولا مادى .

فليس نفساً ؛ فإن النفس تحتاج فى أفعالها إلى المادة .

إذ غالب كالاتها مكتسبة بالآلات البدنية .



وذهبوا أيضاً إلى قدم النفوس الفلكية - جمع نفس - وهى جوهر مجرد وعن

المادة ، ذاتا ، لا أفعالا .

فإنها متعلقة بالبدن الذى هو مادى ، تعلق التدبير والتصرف ؛ كتعلق العاشق

بالمعشوق ، أو الملك بالرعية .

والفلكية نسبة للفلك - وهو جسم مستدير يحيط به سطحان متوازيان . في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة منها إلى سطحه -
أى المديرة للفلك ؛ فإنهم يذهبون إلى أن الأفلاك ، حية ناطقة تتحرك بالإرادة كالحيوان ، فلها نفوس تديرها .



وذهبوا إلى قدم الأجسام الفلكية ، التى هى الأفلاك وما فيها من الكواكب ، بموادها ، وصورها الجسمية ، والنوعية ، وأشكالها ، وأضوائها .
والشكل هو الهيئة الحاصلة للشيء من إحاطة حد ، أو حدود به .
والأضواء جمع ضوء ، وهو معروف .
واستدلوا على هذا بما لا يتم ولا نطيل بذكره .
وفي نسخة بدل :

[أضوائها]

[أوضاعها]

جمع وضع ، وهو :

الهيئة العارضة للشيء من نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وإلى الخارج
ولا يخفى أن الأوضاع دائمة التبدل ، حيث إن الأفلاك دائمة التحرك ؛ إذ بطل
حركة يحدث وضع ويزول آخر .

فلا يصح إرادة أشخاص الأوضاع ، بل يراد أن الأوضاع قديمة بنوعها ؛ إذ
لا ابتداء لهذا النوع ، أى نوع الوضع عندهم ، بل مامن وضع إلا قبله وضع ، إلى غير النهاية .



وذهبوا إلى قدم العناصر بموادها - جمع مادة - هى الهوى كما سبق ،
وجمعها باعتبار ما تقبل من الصور ، فهى كثيرة لصورها ، وإلا فهوى العناصر
عندهم واحدة بالشخص ، بل وهوى الأفلاك .

.

والافتراق إنما هو بالصور النوعية .

والعنصریات هي :

الحيوان . والنبات . والمعدن .

وتسمى المواليد الثلاثة .

وإنما سميت عنصریات ؛ نسبة للعنصر ، بمعنى الأصل ، من نسبة الكل لجزئه ،

أى التى هي مركبة من عناصر .

وأصول تلك العنصریات :

الماء . والتراب . والهواء . والنار .



وحيث قالوا بقدّم المادة ، فلا بد من القول بقدّم مطلق الصورة الجسمية ؛ إذ

لا تتجرد الهيولى عن الصورة عندهم ، بما برهنوا عليه .

بخلاف الصور الشخصية فهى متبدلة حادثة بالضرورة .

وأما النوعية : فقيل قديمة بجنسها ، أى القديم جنس هو الصورة النوعية

المطلقة ، الشاملة لجميع الصور النوعية فى ضمن فرد ما منها ، ضرورة أن الجنس لا يتقوم

ماهية ، حتى يكون نوعا .

وليس يجب أن تكون كل صورة نوعية قديمة .

والظاهر من كلام بعضهم :

قدم جميع أنواعها . أى أنواع العنصریات .

واحتج الشيخ الرئيس على إبطاله فى بعض كتبه .

إن قلت : إن الهيولى عندهم قابلة مستعدة للصور ، والاستعداد سابق على الحصول

بالفعل ، فكيف ساغ القول بقدّم شيء من الصور ؟ .

قلنا : القبول والاستعداد :

إلى قدم :

العقول .

والنفوس الفلكية .

والأجسام الفلكية : بموادها ، وصورها الجسمية ، والنوعية ، وأشكالها ، وأضوائها .

والعنصریات : بموادها ، ومطلق صورها الجسمية ، لا أشخاصها .

وأما صورها النوعية ؛ فقليل قديمة بجنسها ؛ فإن صور خصوصيات أنواعها ، لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلام أن قدمها بأنواعها .

[٧] ونقل عن إفلاطون القول بحدوث العالم .

فقيل : إن مراده الحدوث الذاتي .

إما تحقيق . أو تقديرى .

وما هنا من قبيل الثانى .

كذا قيل ، والكلام فى محله مبسوط .

[٧] : [ونقل عن إفلاطون ... الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون أنه قال بحدوث العالم .

فقال بعضهم : إنه يريد الحدوث الذاتى كغيره من الفلاسفة .

وقد رأى الشارح كتابا بخط رجل من الفلاسفة الإسلاميين ، قد كتب ذلك

الكتاب قبل تاريخ الشارح - أى زمنه الذى كان فيه - بأربعمائة سنة ، وذكر فى

هذا الكتاب - نقلا عن أرسطو - :

أن الفلاسفة كلهم انفقوا على قدم العالم - أى بالزمان ، وإن كان حادثا

بالذات - إلا رجلا واحدا منهم . أى فإنه قال بحدوثه .

قال مصنف ذلك الكتاب :

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين ، قد نسخ قبل هذا التاريخ بأربعمائة سنة ، وذكر فيه نقلا عن أرسطاطاليس :
أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم .
إلا رجلا واحدا منهم .
وقال مصنف ذلك الكتاب :
إن مراد أرسطو من هذا الرجل ، إفلاطون .
فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى ، كما لا يخفى .
ثم نقل الحدوث الزمانى عنه ، مخالف لما اشتهر من قوله :
بقدم النفوس الإنسانية .
وقدم البعد المجرد .



ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يُعَدَّ من الفلاسفة ، لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم .

[مراد أرسطو بهذا الرجل ، إفلاطون ، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى] .
وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى .
ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر عنه من القول : بقدم النفوس الناطقة .
وقدم البعد المجرد .
فإنه على ما نقل عنه ذهب إلى أن المكان :
بعد مجرد غير مادى ، يسرى فى الممكن .
ورَدَّ ما نقل عنه من القول بقدم البعد ، بأنه بنفسه أقام البرهان على إبطاله :
قلت : وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث العالم عن جميع الحكماء الأقدمين .
وادعى غلط الناقلين عنهم القدم ، فى فهم كلامهم .

[٨] واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه لا يخلو من أن يكون جميع
مالا بدمنه في وجود ممكن ما :

[٨]: [واستدل الفلاسفة . . . الخ]
أقول :

استدل الفلاسفة على مذهبهم الذى نقله عنهم الشارح فيما سبق من رفع الإيجاب
الكلى ، فى قولنا : العالم حادث بالزمان .
وإيجاب أن يكون : بعض العالم قديما .

بأنه من المسلم بين العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود ؛
لأن له العدم فى ذاته .

فأن يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يُحَصِّلُ له الوجود ، يستلزم ترجح
أحد الأمرين المتساويين على الآخر ، بل المرجوح على الراجح ، بدون مرجح .
وهو محال بالضرورة .

فلا بد من أمر يرجح له الوجود على العدم ، وهو ما يسمى بالعلة التامة .
ثم إنه من المحال أيضاً أن يتخلف الممكن عن تمام علته ؛ لأنه :
إن لم يجب عند تمام العلة ، فلم يوجد عندها ، ثم وجد فى زمان آخر :
فإن وجد بدون حدوث أمر آخر ، سوى ما فرض تمام العلة :
فإما وجوده من ذاته .
وقد مر بطلانه .

أو من العلة المتقدمة عليه فى الزمان ، وهى كائنة فى كل جزء من أجزاء الزمن .
فليس وجوده فى جزء من الزمان ، أولى من وجوده فى جزء آخر منه .
فإذ لم يكن وجوده عند وجودها ، لم يكن له أن يوجد أصلا .

أما المرجح عند وجودها ، فهو كونها فى ذلك الزمان ؛ فإن صح التأخر ، فقد

.

صح إلى غير النهاية ؛ فإن الفرض أنه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة .
وذاتها لم تكن مرجحة بمجردها ، وإلا وجب معها ؛ لاستحالة ترجيح
العدم المرجوح ، على الوجود الذى صار راجحاً بذات العلة .
وإن وجد بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تماماً ، فقد كان التمام غير تمام ،
لبقاء جزء من العلة ، هو ما حدث عند حدوثه .
هذا خلف .

وبالجملة : فوجب أن يكون المعلول عند تمام العلة ، يكاد يكون بديهيًا .
وذلك أمر متفق عليه أيضاً .



إذا تقرر هذا فنقول :

إنه لا يخلو :

إما أن يكون جميع مالا بد منه من :

فاعل ، وشرط ، ورفع مانع .

إلى غير ذلك من الأمور اللازمة لوجود ممكن ما ، حاصلًا فى الأزل .

أولا يكون .

فإن كان الأول ثبت المطلوب ، من أزلية ممكن ؛ لوجب كون المعلول مع علته

بالزمان كما سبق .

وإذا كانت العلة أزلية ، فالمعلوم أيضاً أزلى .

وإن كان الثانى :

فإذا حدث ممكن :

فإما أن يكون حدوثه بدون حدوث أمر ، سوى ما كان غير تمام العلة .

.

فيلزم أن يوجد الممكن بدون تمام علته .

وهو محال بما سبق .

وإما أن يكون حدوثه بسبب حدوث أمر آخر ، فيكون ذلك الأمر هو

متتم العلة ،

فتكلم فيه :

فإما أن يكون أمراً وجودياً ، وهو حادث ، فنبحث عن تمام علته .

فإما أن يكون أزلياً ، فيلزم أزليته .

هذا خلف .

وإما أن يكون حادثاً وجودياً ، وننقل الكلام إلى علته ، حتى يلزم التسلسل

في العلل المترتبة الموجودة ؛ لأن كل واحد منها يجب وجوده ، لوجود الآخر ؛ لأنه تمام علته .

والتسلسل في الأمور المترتبة الموجودة محال كما يأتي .

وإما أن يكون أمراً عديمياً ، فلا يصح أن يكون اعتباراً محضاً اختراعياً ؛ إذ مثل

هذا ، لا أثر له في الوجود ، ولا في العدم ؛ لأنه تابع لفرض الذهن ، وليس مما يتعلق بالأمور الحقيقية .

وهو ظاهر .

فلا بد له من منشأ انتزاع موجود في عالم الخارج ، فيكون حادثاً بحدوث منشأ

انتزاعه ، فيكون الكلام فيه كما سبق .

ويلزم التسلسل .

فإن كنت تقول :

إن الأمر العدمي عبارة عن رفع مانع .

حاصلا في الأزل .

أولا .

فإن كان الأول : لزم وجود ذلك الممكن في الأزل ؛ لامتناع تخلف المعلول

عن علته التامة .

وإن كان الثاني :

فأقول :

إن المانع الذي ارتفع :

إما أن يكون وجودا ارتفع بالعدم .

أو عدما ارتفع بالوجود .

فإن كان الثاني : رجع الكلام الأول .

وإن كان الأول : فذلك الوجود المرتفع ، ممكن لا محالة .

فإما كان أزليا ، فعلى تسليم صحة عدمه ، قد ثبت المطلوب .

وإما كان حادثا : فننقل الكلام فيه ، حتى يلزم التسلسل .



و بتقرير الدليل على هذا الوجه يظهر بطلان ما أورده عبد الحكيم من حديث

الأمر الاعتبارى تنبه .



فخاصل الكلام أن اللازم أحد ثلاثة أمور :

أزلية الممكن .

وحدوثه بدون تمام علته :

والتسلسل المستحيل .

والأول مطلوب .

والأخيران محالان .

فإذا حدث ممكن .

فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر ، فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته .

وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فننقل الكلام إليه ، حتى يلزم التسلسل .



[٩] وأنت خير بأنه لو جعل الأمر الحادث الذى هو علة لحدوثه ، مُعَدًّا

لوجود اللاحق ، لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم ؛ لأن من شروط استحالاته عندهم ، الاجتماع فى الوجود .

فحينئذ لا يلزم إلا أزلية جنس هذا المعد ، ونحوه .

[٩]: [وأنت خير بأنه لو جعل . . . الخ]

أقول :

يريد أنه لا يلزم :

أزلية الممكن .

ولا حدوثه بدون تمام علته .

ولا التسلسل المستحيل .

قولكم :

إن حدث :

فإما بدون حادث .

أو بحادث .

نختار منه الشق الثانى .

فهو حادث بتمام علته .

[١٠] ودعوى أن المعدات غير المتناهية لا تنظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة .

قولكم :

نقل الكلام إليه ويلزم التسلسل .

مسلم منه لزوم التسلسل .

وممنوع استحالة .

لجواز أن تكون سلسلة الحوادث ، التى هى من تمام علة الحادث المفروض ، من قبل المعدات ، لا يوجد السابق منها مع وجود اللاحق .

وكل من تلك المعدات ، مُعِدَّة لوجود لاحقه .

وتمام السلسلة مُعِدَّة لوجود الحادث المفروض ،

والسلسلة وإن كانت غير متناهية ، لكنها غير موجودة بتمامها فى عالم الخارج ؛ لاستحالة وجود المُعَدِّ ، عند وجود المُعَدِّ .

والتسلسل فى الأمور المتعاقبة غير الموجودة فى الخارج غير مستحيل عندكم .

غايته : يلزم أن يكون جنس المُعِدَّات قديما ، أى لا ابتداء لجنس المعدات ؛ فإنه ما من زمن تفرضه ، إلا وفيه حادث ، وهكذا إلى غير النهاية .

فلا يلزم قدم ممكن .

فكل ما فى العالم حادث ؛ إذ كل فرد أخذته كان حادثا ، على هذا التقدير ، حيث لا تنتهى السلسلة إلى أول هو أول الحوادث ، وإن كانت تنتهى بمجموعها إلى مبدأ واجب الوجود

و بما قررنا اندفع ما أورده عبدالحكيم من اختلال هذه العبارة .

[١٠] : [ودعوى أنه المُعِدَّات . . . الخ]

أقول :

وبالجملة : المتحرك بهذه الحركة قديم ، سواء كان جسماً أو غيره .
دعوى من غير برهان .

إيراد على المنع السابق .

حاصله : سلمنا أن تمام العلة إنما هو من قبيل المعدات ، وهو مع ذلك يستلزم المطلوب ، وهو قدم الممكن .
وبيانه : أن هذه المعدات ، يوصف بعضها بالقبلية ، والآخر بالبعدية ؛ لتحقيق السبق واللاحق فيها

وهذه القبلية لا تجمع البعديات ، بالضرورة ؛ وإلا اجتمعت المعدات .
ومن المعلوم أنه إذا نظر إلى حقيقة المعدِّ ، من حيث ذاته ، لا يلزمه لذاته وماهيته قبلية وبعدية ؛ فإن للعقل :

أن يفرض القبل والبعد معا .

أو يفرض ما هو قبل ، بعد .

فرضا ممكنا في عالم الخارج ، من حيث الذات .

فلا محالة أن التقدم والتأخر يعرضان بالتبع ، لأمر يلزمه التقدم والتأخر لذاته :
وهو المسمى عندهم بالزمان .

فما من حادث إلا وهو مسبوق بزمان ، فيمتنع حدوثه ، وإلا لسبقه الزمان ،
فيلزم من فرض عدمه وجوده .
وهو خلف .

والزمان محال أن تجتمع أجزاؤه في عالم الوجود ، وإلا ، لاجتماع القبل والبعد ،
فيلزم كون الطوفان موجودا في هذا الزمان .

وهو يقبل الزيادة والنقصان ؛ ضرورة أن زمانا ، يكون أطول من زمان .
وما يقبل الزيادة والنقصان ، فهو كمٌّ ، ومقدار .

[١١] وكذا دعوى كون المُعَدَّات لا بد أن تنتهى إلى مادة قديمة ، قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها .

ولا يكون مقدارا ، لشيء قارٍ مجتمع الأجزاء ، وإلا لزم اجتماع أجزائه هو أيضا ، وقد سبق بطلانه .

فهو مقدار لأمر غير قار ، متصرم ، وهو الحركة .
فالزمان : مقدار الحركة .

والحركة عرض يقوم بمحل .

وحيث إن الزمان لا أول له ، فالحركة لا أول لها ، فالتحرك أزلى ، والمتحرك فرد جزئى من أفراد العالم .

فشيء من العالم أزلى .

فعلى فرض أن يكون تمام علة الحادث أمرا حادثا ، ويكون من قبيل المعد ، يستلزم المطلوب .

وحاصل الجواب : أن مقدمات هذا البرهان ، غير بيينة ، ولا مبرهنة ، فلا تقبل في المقامات البرهانية .

وقد تبع الشارح في هذا الكلام الإمام الرازى ؛ فإنه تكلم في أدلة الزمان بمالا نطيل بذكره .

[١١] : [وكذا دعوى كون المعدات . . . الخ]

أقول : مثل الدعوى المتقدمة ، في كونها من غير برهان ، دعواهم أن هذه المعدات المتعاقبة ، لا بد أن تهىء مادة قديمة ، وتعدّها لما يرد عليها من الصور ، على ما بينوه في بحث ارتباط الحادث بالقديم :

بأن هناك مادة أزلية ، قابلة لصور الحوادث اليومية ، وأن تعاقب الأوضاع الفلكية يهيج هذه المادة

لأن تقبل تلك الصور .

وبكل وضع يحصل لها استعداد خاص ، لشيء خاص ،
فتفاض عليه صورته من المبدأ الفياض .



وقد بينوا لزوم المادة الأزلية بما حاصله :
أن الحادث قبل وجوده ، ليس يمتنع بالضرورة ،
وإلا لزم انقلاب الممتنع ممكنا .

فهو قبل وجوده ممكن ،
وليس إمكانه أمرا جوهريا ؛ فإنه إضافة :
بين الشيء ووجوده ، والجوهر لا يكون إضافة .
فتعين أنه وصف عرضي ، لا بد أن يتعلق :

بموضوع .

فلا يصح أن يكون الموضوع مبينا للحادث بالمرّة ؛
إذ لا يقوم إمكان الشيء بما يبينه .
فتعين أن يكون الموضوع متعلقا بهذا الحادث .
وهو ما يُعنى بالمادة .

فإنهم يريدون منها ههنا ، ما يشمل :
متعلق النفس . وموضوع العرض .

إن قلت : كيف قام ماهو وصف للشيء ، بما ليس عيناله ؛ فإن المادة وإن كانت
متعلقة به ، فذلك لا يصحح أن يقوم وصفه بها ، بل هو إذن وصف المادة ، لا وصف الممكن .
قلت : إن الإمكان قسمان :

إمكان شيء لا يتعلق بغيره أصلا ، أى ليس التعلق بالغير شرطا في وجوده ،
فالماهية ذات هذا الإمكان يستحيل أن تكون حادثة ؛ بل :
إن وجدت فهي دائمة .

وإن لم توجد فهي ممتنعة ، لجريان البرهان في إمكانها فتكون إضافة تعرض
لنفس الماهية الممكنة ، عند اعتبارها في العقل .

وإمكان شيء من شرط وجوده أن يتعلق بغيره ، فوجوده بذاته محال .
فيكون إمكانه هو أنه يمكن أن يصير شيء متعلقا - بفتح لام متعلقا - لهذا
الحادث ، فيكون الإمكان وصفا لذلك الشيء المتعلق وله نسبة إلى الممكن الحادث ،
وبتلك النسبة يصح اتصافه بذلك الوصف ، أى الإمكان .

فلإمكان جهتان :

جهة تعلقه بالموضوع ، وهو كون الموضوع ، بحيث يقبل أن يتعلق به شيء .
وجهة نسبته إلى ذلك الشيء .

فهو بالاعتبار الأول :

قوة في الموضوع لأن يصيرا كذا .

وبالثاني : جواز أن يكون الممكن موجودا .

وبهذا يرجع الكلام إلى اتحاد الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادى
في هذا القسم



فتبين أنه مامن حادث إلا وهو مسبوق بمادة .

فلا بد من مادة أزلية ، وإلا دخلت تحت الحكم .

هذا حاصل ما بينوه به ، على ما حققه المحقق الطوسى .

.

ثم تكلموا في هذا بما يطول بيانه .

وكأنه غير تام .

وأما ما يقال : من أن الإمكان من الأوصاف الانتزاعية العقلية ، فلا يحتاج إلى

إلى موضوع خارجي .

فجوابه : أنه ليس اختراعاً محضاً ، بل له منشأ الانتزاع في الخارج .

فنشأ انتزاعه ، هو موضوعه ، كما يقال في التقابل والتضاييف ،

ثم إن صاحب الحاكيات قد بين الدعوى التي قال الشيخ إنها غير بينة ،

أى أن المعدات غير المتناهية لا بد أن تهىء مادة ، حيث قال :

[إن تأخر فيض العلة : إما أن يكون لنقص فيها . أو لنقص في القابل .

والنقص في العلة محال .

فإن مبدأ كل فيض هو واجب الوجود ، وهو مبرأ عن كل نقص

فوجب النظر في حال الممكن القابل للفيض من ذلك المبدأ .

فذلك الممكن الحادث :

إما أن يكون إمكانه الذاتى كافياً في :

فيضان وجوده عن المبدأ .

أولاً .

فإن كان كافياً يلزم قدم الحادث وهو محال .

وإن لم يكن ، بل توقف فيضانه على شرط ، فذلك الشرط :

إما أن يكون قديماً . أو محدثاً .

لا سبيل إلى الأول ، وإلّا لزم قدم الحادث ، لتمام علته بالشرط القديم

والشرط المحدث يتوقف أيضاً على شرط آخر محدث ، وهكذا إلى غير النهاية .

ثم إن وجود الحادث :

إما أن يتوقف على وجود هذه الشروط مجتمعة .

وهو محال ، للزوم التسلسل المستحيل حينئذ .

أو على عدمها :

فإما أن يكون مطلق العدم :

وهو أيضاً محال ، وإلا لزم قدم الحادث ، لتحقيق مطلق العدم في العدم السابق .

أو عدمها اللاحق :

فتكون معدات ، فكل شرط يكون معدداً ؛ إذ لا نغنى بالمعد ، إلا ما يكون الشيء موقوفاً على عدمه اللاحق لوجوده ، كالخطوات للوصول إلى ما يقرب من المكان ، قصد الوصول إليه ؛ بأن يكون فيه بعد أن لم يكن فيه .

فإنه لا يمكن ذلك إلا بعدم كل خطوة بعد وجودها .

فهذه الشروط المتسلسلة ، كلما تتنازل تقرب وجود الحادث إلى إفاضة العلة .

فلا بد أن يحدث بحسب حدوث كل شرطٍ شرطٍ ، حالة مقربة للحادث ، إلى إيجاد العلة .

فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة :

بالحادث ؛ لأنه ليس بموجود بعد .

بل بموجود آخر .

وذلك الموجود :

إما أن يكون له تعلق بذلك الحادث .

أولاً .

والثاني ضرورى البطلان

فتعين الأول ، وهو الذى نسميه مادة .

[١٢] وأجيب عن هذا الدليل بوجوه :

الأول :

باختيار الشق الأول، وهو أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما، حاصل في الأزل. ومنع لزوم كون ممكن ما أزليا .

لجواز أن يكون وجود الممكن في الأزل محالا ، وإنما الممكن وجوده فيما لا يزال وأنت تعلم أنه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الأزل ، فكونه غير ممكن في الأزل ، خلاف المفروض ؛ لأن الإمكان مما لا بد منه في وجوده ، وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده .

وتلك الحالة المقربة تسمى إمكانا استعداديا .

فقد تبين أن تلك الشروط المتعاقبة ، إنما تهيم مادة أزلية لقبول ذلك الحادث [. وهذا قد أتى به في بيان لزوم مادة أزلية .

[١٣] : [وأجيب عن هذا الدليل بوجوه الخ]

أقول : أجيب عن الدليل المتقدم في قوله :

[واستدل الخ]

بوجوه :

الأول : بأننا نختار الشق الأول من التردد المذكور في قولكم :

[لا يخلو :

إما أن يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ،
حاصلا في الأزل .

أولا . . .]

فنقول : جميع ما لا بد منه حاصل في الأزل .

قولكم :

[يلزم قدم الممكن]

ممنوع ؛ لجواز أن يكون جميع ما لا بد منه في وجوده المطلق - أى الأعم من الأزلى ،
واللا أزلى - موجودا في الأزلى ، وامتناع الأزلى منه ؛ لمنافاة ما بين الإمكان ، والأزلية .
ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة ، الذى هو محال .
فإن تخلف المعلول عن العلة إنما يكون محالا فيما لا تقتضيه ماهية العلية والمعلولية .
أما ما لا تتصور العلية والمعلولية إلا به ، فلا ضرر ، ولا إحالة فيه ، بل يجب ،
ولا يعد تخلفا ؛ فإن العلة إنما تعتبر علة بعد الإمكان .



وحاصل هذا الجواب يرجع إلى أنه يجوز أن يكون من تمام العلة كون الشيء
الصادر مسبوقا بالعدم ، فلا بد من حصول العدم أولا ؛ بأن يسبق على وجوده سبقا
زمانيا ، حتى يكون له الوجود .

وثانياً : بحث فيه الشارح بقوله :

[وأنت تعلم أنه قد فرض تحقق :

جميع ما لا بد منه في وجود الممكن في الأزلى .

وإمكان الممكن مما لا بد منه في وجوده .

ففرض عدم الإمكان في الأزلى ، مخالف للفرض . فهو خلف .

فلا يصح اختيار الشق الأول بحال]

وفيه نظر ؛ فإن الجيب اعتبر عدم إمكان الوجود الأزلى ، لاعدام الإمكان مطلقا .

والذى لا بد منه في وجود الممكن ، هو إمكان الوجود المطلق ، لا الإمكان

المقيد بالأزلية .

ونفى المقيد ، أى إمكان الوجود الأزلى ، لا يقتضى نفي المطلق ، أى إمكان

الوجود مطلقا ، الذى هو لا بد منه في وجود الممكن .

فيجوز أن يكن في الأزل ممكن الوجود ، لكن فيما لايزال ، مثل الحوادث اليومية ، فإنها ممكنات أزلا ؛ إذ لو كانت ممتعة ، لزم انقلاب المتنع ممكنا عند حدوثه ، وهو محال .

فيجوز أن يكون جميع ما لا بد منه في الوجود حاصلًا في الأزل ، حتى الإمكان ، وهو ممتنع الوجود الأزلى .
فكأن الجيب يقول :

ايست ذات المعلول كافية في قبول فيض الوجود من العلة ،
ولا ذات العلة كافية في الإفاضة .

بل لا بد في القبول والإفاضة من شرط ، من طرف المعلول ، وهو كون المعلول مسبقًا بالعدم ، سبقيّة لا تجتمع مع المسبوقية .

والفاعل أزلى ، والعدم أزلى بالضرورة ، والموانع مرتفعة
فقد تحقق كون العلة أزلية ، ولكن لضرورة كون سبق عدم من تمام العلة ،
كان المعلول حادثًا ؛ إذ عدمه حينئذ يكون أزليا .

وما كان عدمه أزليا ، يستحيل أن يكون وجوده أزليا .

ولا تغفل عن كون عدم الأزلى جزء علة ، بمعنى ما له دخل في وجود الممكن .
فتكون العلة تامة في الأزل لا محالة ، لعدم توقفها على شيء سوى عدم كما
هو المفروض .

والعدم أزلى فتمامها أزلى ، والممكن حادث ، وهو مع ذلك ممكن الذات في جميع
أحواله المفروضة له .



فقول الشارح :

[١٣] الثانى :

باختيار الشق الثانى ، وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الأزل؛ إذ من جملة تعلق الإرادة بوجوده في الأزل ، ولم تتعلق الإرادة بوجوده فيه ، بل بوجوده فيما لا يزال من الأوقات الآتية .

[فكونه غير ممكن في الأزل خلاف المفروض]

مسلم .

وكونه مذكورا في الجواب ، ممنوع .

إذ الحبيب مَنَعَ إمكان الوجود الأزلّي ، لا أزلية الإمكان . وكان الشارح - رحمه الله - تبع في هذا ، السيد الشريف حيث بحث وقال :

إن أزلية الإمكان - أى كونه ممكناً في الأزل - تستلزم إمكان الأزلية - أى إمكان وجوده في الأزل ؛ إذ معنى الإمكان في الأزل أن يكون الشيء ممكناً في كل جزء جزء جزء من أجزاء ما لا يتناهى .

وإذا كان ممكناً في كل جزء منه ، فيمكن وجوده في كل جزء منه ،

فلما فهم الشارح هذا التلازم ، أتى في اعتراضه بما هو لازم لما في الجواب على زعمه .

ومع ذلك ، ما قاله السيد ، وتبعه الشارح ، محل للمنع ؛ فإن لنا أن نقول : إنه متصف في كل جزء من أجزاء ما لا يتناهى ، بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود ، ولا يمتنع ، لذاته ، بل يمكن أن يكون له في جزء ما من الزمان ، وإن كان الجزء الذى يوجد فيه مستقبلاً ، لأنه في كل جزء ، له إمكان أن يوجد فيه ، كما لا يخفى على من له أدنى نظر

[١٣] [الثانى باختيار الشق الثانى . . . الخ]

ولا يرد عليه أن التعلق الأزلى بوجوده :
إما أن يكون متما لعلّة وجوده .
أولاً .

وعلى الأول : يلزم وجوده في الأزل ؛ لامتناع التخلف .
وعلى الثانى : يحتاج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق ، وهو خلاف المفروض .
على أننا ننقل الكلام إلى ذلك الأمر ؛ لأننا نقول : القدرة تؤثر على وفق
الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده في وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه .
فإن قيل : لا بد من اختيار أحد شقي الترديد الذى أوردناه .
قلنا : إن أردتم أنه متم لعلّة وجوده في الأزل ، فنختار أنه ليس كذلك .
وإن أردتم أنه متم لعلّة وجوده في ما لا يزال ، فنختار أنه كذلك ، ولا تلزم
أزليته ، ولا احتياجه إلى أمر آخر .
كما أن الفاعل المختار ، إذا أراد إيجاد جسم ما ، على صفة معينة ، كالطول والقصر ،
يوجد المعلول بهذه الصفة .
فكذا ههنا ، لما تعلقت إرادة الفاعل المختار بوجود الحادث ، لم يتصور إلا
كونه حادثاً .

والحاصل : أن المعلول إنما يوجد بإرادة الفاعل المختار ، على النحو الذى تتعلق به
إرادته ، سواء كان مقارناً لوجوده ، أو متأخراً عنه .

أقول : الشق الثانى من الدليل المتقدم هو : أنه لم يتحقق في الأزل جميع
ما لا بد منه في وجود الممكن ، بل :
كان بعضه موجوداً دون الآخر .

أو لم يكن شيء موجودا .

وعلى كلا الحالين ، يلزم إذا حدث الممكن :

إما وجوده بدون تمام علته ، إن لم يحصل للعلة سوى ما كان .

أو يلزم التسلسل إن حدث ما به تتم العلة ، بنقل الكلام إليه .

ونحن نقول : سلمنا لكم أن ماهية الإمكان لا تنافي الأزلية ،

وأن ماهية العلية والمعلولية ، قد تتحقق مع كون كلٍّ أزليا ، لكن لا نسلم أن

مصاحبة المعلول للعلة في الزمان مطردة في جميع العلل والمعلولات .

بل من العلل ما يقتضى صدور المعلول على وجه بحيث يكون معه .

ومنها ما يقتضيه على وجه التأخير ، فحينئذ لا يكون إلا متأخرا .

فإن أردتم من العلة ، ما هو المعنى الأول ؛ فنختار هذا الشق الثاني ، أى أنه

لم يكن جميع ما لا بد منه ، بهذا المعنى ، حاصلًا في الأزل ؛ إذ من حملة ما لا بد منه

بهذا المعنى ، تعلق الإرادة بوجوده في الأزل ؛ ونحن نمنع تعلقها بهذا الوجود الأزلى ،

ومع ذلك لا يلزم أحد الحالين ؛ إذ العلة مختارة لا موجبة ، ولا ريب في أنه يمتنع

صدور شيء عن المختار ، ما لم تتعلق إرادته بوجوده ، فيصدر على الوجه الذى أراده ،

من صفة ، ووقت .

فيجوز أن تكون الإرادة ، قد تعلق بالوجود الا أزلى ، فيمتنع وجوده أزلا .

ثم إنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأزلى

بالوجود الا أزلى .

فإن قلتم : حينئذ يجرى التردد في هذا التعلق ، هل متم للعلة ؟ أم لا ؟

إن كان الأول ، لزم قدم الممكن .

وإن كان الثانى، لزم خلاف الفرض؛ إذ قد فرضنا أنه لا احتياج لغيره عند الوجود. على أننا ننقل الكلام إلى [المتعم] الحادث، ويلزم ما تقدم. قلنا: تأثير القدرة يكون على وفق تعلق الإرادة، فحتى تحقق ما تعلقت الإرادة بوجود الممكن عليه، من الوقت، تؤثر القدرة بدون حدوث شيء.

فإن قلتم: لم يتضح الجواب لأنكم لم تختاروا أحد الشقين. فنقول: إن أردتم أنه متمم للعلة بهذا المعنى الذى ذكرناه، أى بمعنى ما يقتضى المعلول بقيد [المعية] فنختار أنه ليس كذلك، كما ذكرنا أولاً.

وإن أردتم بالعلة مابه يحصل الممكن، بدون احتياج إلى شيء آخر، وإن كان لا على وصف [المعية] فنختار أنه متمم، ولا يحتاج إلى شيء آخر، والقدرة تؤثر على وفق الإرادة، كأن يختار المختار إحداث شيء على وصف معين، فيحدثه على ما هو عليه من غير احتياج—فى كونه على تلك الصفة—إلى أمر آخر، سوى تعلق القدرة. فكذا كونه فى وقت معين.

على أن لقائل أن يقول: يمكن أن تكون علة تامة موجبة للشيء، لا على وصف المعية، فيوجد ذلك الشيء على حسب ما اقتضته العلة.

فإن قلت: وهل تكون علة تامة، مقتضية للمعلول، لا على وصف المعية؟ قلت: نعم، كما إرادة المريد عشرين خطوة؛ فإنها تقتضيها على وجه التقضى، حيث لا يمكن إلا كذلك. وقد قلتم به فى الفلك؛ إذ زعمتم أنه علة تامة، للحركة السرمدية، مع تصرفها.

فالخاص: أن العلة متى اقتضت شيئاً، على أى صفة، حصل على تلك الصفة: فإن اقتضته على وجه المعية، كان كذلك.

أو على صفة التصرم، كان عليها.

أو على وجه التأخير الدفعى، كان عليه.

وربما يخطر بالبال أن تأثير القدرة من تمام العلة . فقولك : لا يحتاج إلى شيء سوى تأثير القدرة ، إقرار بالاحتياج إلى أمر آخر ، مع دعوى أن تعلق الإرادة [متمم] . فلا تتوهم هذا ؛ فإن معنى قولنا : [علة تامة] أى [موجة الصدور التأثير فى الممكن] فليس التأثير نفسه من تمام العلة .

وهذا سواء كانت العلة موجبة أو مختارة .
على أن ذلك فى المختارة ، لا يضرنا بوجه .



هذا ما ذكره الشارح ، وبتقريره هذا ، يندفع ما يترأى فى العبارة من الركائكة والتنافى ، ورجوع الجواب الثانى إلى الجواب الأول كما لا يخفى
بقي ههنا شيء آخر .

أولاً : نتمتع أن يكون ما به يخص المريد فعله ، بوقت أو صفة ، هو الإرادة المرجحة التى يعقبها تأثير القدرة ، بدون احتياج إلى شيء آخر ، بل إن ما زعمته ، وصف المحبة والشوق ، مع العلم الذى يعبر عنه بالتدبير .

أما المرجح الحقيقى فإنما يأتى بعد هذا ، وهو انبعاث الفاعل لأن يؤثر ، فتتعلق القدرة بالمقدور .

وهذا شيء قد يأتى عليك تحقيقه ، مع نوع بسط فى بحث الإرادة .

وثانياً : سلمنا هذا ، لكن إن كان الفاعل تام القدرة ؛ والممكن مستحكم القابلية ، بحيث لا يحتاج إلى شيء فى قابليته ، كما هو فرضك .

فأى مرجح لإرادة الا لأزلى ، دون الأزلى ؟ إن هذا إلا الترجيح بلا مرجح ، وإنه محال .

فإن قلت : إن نفس الإرادة هو المرجح .

قلت : هذا وهم ؛ فإن المختار لدى الاستواء ، يقع في الحيرة ، حتى يبدو له المرجح .
ثم إنى لا أطيل معك الكلام في هذا ، فإن لما أنت عليه — من التمويه ، والانخداع
للعادة ، في هذا الحل — مجالا باطلا .

ثالثاً : سلمنا هذا ، لكن أى فكر سوغ لك أن تذهب إلى أن هذا التعلق
[متمم] لا يحتاج إلى شيء ، مع ثبوت الاحتياج إلى حدوث الوقت المستقبل .
فلنا أن ننقل الكلام في حدوثه ، ويلزم ما تقدم .
إن قلت : الوقت أمر عدى .

قلنا : ذلك غير معقول ؛ فقد يمكن توهم صحته بعد حدوث الحوادث ؛ إذ حينئذ
ينتزع منه أمر موهوم على زعمكم .
أما قبل حدوث شيء ، فكيف يمكن اللوم أن يتوهمه ؟ أو للعقل أن ينتزعه ؟
وأيضاً لو كان عدماً صرفاً ، فكيف كان للإرادة أن تخصص حدوث
الممكن بمحصله ؟

وكيف يكون الوجود موقوفاً عليه ؟ حيث تستوى سائر الأعدام بالنسبة إليه .
والفرق بينه وبين الصفة ظاهر ؛ إذ تخصيص الصفة عبارة عن كون الممكن
يوجد على أنه هو ، أو على أنه بتلك الصفة .
وتلك الصفة أمر يتأخر عن وجوده بالذات ، بخلاف الوقت ؛ فإنه شرط الحصول
كما لا يخفى .

ورابعاً : هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث ، وبين الواجب سبق زمانى ؟
لا أظن أحداً يقول ذلك ، حيث لا زمان بالوفاق ، فليكن سةً ذاتياً .
فرجع الأمر إلى ما قاله الفيلسوف .
وبالجملة . فهذا الجواب تتوقف صحته على خلق جديد . فافهم .

[١٤] وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان .
ومعنى كونه أزلياً ، أن يكون الشيء سابقاً على الزمان .
فالواجب تعالى ، لما كان متعالياً عن الزمان ، لا يوصف بكونه فى الزمان ، كما
لا يوصف بكونه فى المكان ، فلا شيء غيره فى الأزل .
وإنما يوجد ما يوجد على حسب ما تتعلق به الإرادة الأزلية ، من تخصيص
الممكنات بوجودها ، بأوقاتها .
والزمان من جملة الممكنات . وقد تعلقّت الإرادة الأزلية بوجوده المتناهى .

[١٤] : [وقد يقال : إن الأزل فوق الزمان . . . الخ] .
أقول : قد يقال فى توجيه اختيار الشق الثانى - وهو أنه لم يكن جميع ما لا بد
منه موجوداً فى الأزل - لاشك أن الأزلية عبارة عن عدم الأولية .
وهى قسمان :
أزلية ذاتية : وهى كون الشيء أولاً بذاته ، أى ليس مسبوقاً بالعدم ، لا ذاتاً
ولا زماناً .
وأزلية زمانية : وهى كون الشيء ليس داخل تحت حكم الزمان ، أى ليس
للزمان تسلط على وجوده بالسبق .
أما القسم الأول : فمختص بالواجب لذاته قطعاً ؛ إذ لا أول بالذات إلا هو .
وهو الحق القديم بذاته ، الذى منه كل حادث بذاته .
وأما القسم الثانى : فيحتاج فى تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول :
الواجب تعالى ، لا يصح أن يوصف بالكون فى الزمان ، كما لا يصح أن يوصف
بالكون فى المكان ؛ إذ كلاهما - أى الأين والمتى - من العوارض المختصة بالماديات ؛
فضلاً عن الممكنات .

فهو سبحانه يتعالى عن الزمان ، وليس يصح دخوله تحت الزمان بوجه .
أما غير الواجب فليس يجب له ذلك ؛ أى تعالى عن الزمان .
ووصف الأزلية - أى عدم الأولية - أمر ضيق لا اتساع فيه ؛ فإذا وجب وصف
الواجب تعالى به ، لتعالى عن الزمان ، فلا شئ غيره فى الأزل .
أو لأنه لا يشاركه غيره فى وصف خاص به بالضرورة ، والأزلية من خواصه ،
فلا شئ غيره فى الأزل .
وإذا لم يكن غيره فى الأزل ، فإنما يوجد ما يوجد من الممكنات ، على حسب ما
تعلقت به إرادته تعالى ، من التخصيص :
بالأوصاف والأزمان ، إن كانت غير زمان .
وبالحد المخصوص إن كانت زمانا .
إذ الزمان أيضاً من جملة الممكنات التى توجد على حسب تعلق الإرادة . لكن
ليس من تعلقاتها تخصيصه بوقت ، ولكن بحد مخصوص ، كما سمعت .
فإذن ليس بين الله وبين الزمان ، زمان ، بل ولا بينه وبين شئ من الحوادث ،
لتعالى عن الزمان ، فلا يدخل تحت [قبل] و [بعد] الزمانيتين ، كما عرفت .
فالعلة فى الأزل ، غير تامة ؛ إذ لو كانت تامة فى الأزل ، لوجد الممكن فى الأزل ،
فيكون غير الله أزليا ، وقد سمعت أنه إذا وجبت أزلية الحق ، فلا يكون
غيره أزليا .

فرجع هذا الجواب إلى معارضة لدليلهم المذكور سابقا .
وأىضا أنتم تقولون بأزلية الزمان . وكيف يكون أزليا ، والأزلية سلب الزمان ؟
فكيف يوصف بها الزمان ؟
هذا تقرير عبارة الشارح ، على الوجه الذى أراده من ظاهر العبارة وباطنها ،
بل على وجه أعلى من ذلك .

وغير هذا من التكلف البارد لا يؤمى إليه شيء في عبارته .



بقى أن يقال : إن هذا البيان سفسطة بينة ، ومصادرة قبيحة ؛ فإننا الآن بصدد : هل يجوز - أو يجب - أن يكون غير الله أزلياً ، بالمعنى الثانى ، أو لا ؟ فجعل الرد على القول بوجوب أزلية غير الواجب ، مبنياً على تسليم أنه لما اتصف الواجب بالأزلية ، فغيره لا يتصف بها .

وترتيب مراتب على ذلك ، أخذ بالدعوى فى الدليل ، بطريق الصراحة ؛ فإن النزاع ليس إلا فى هذا الذى سلمه ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن غير الواجب يكون أزلياً .

والقول بأن الأزلى لا ينقسم ، فليس يسع إلا واحداً ، قولٌ بغير برهان ، فى مقابلة البرهان على نقيضه ، كما يزعمون .

وأيضاً لا دخل للتعالى عن الزمان فى وجوب الأزلية ؛ فإن النفوس الناطقة عند الحكماء ، حادثة ، وليست داخلية تحت الزمان .

وأيضاً لم يتم برهان على أن غير الواجب لا يتعالى عن الزمان بل قد أقاموا براهين على كثير مما يتعالى عن الزمان ، وهو ليس بواجب .

فمن أين أتى التخصص ؟

ثم إن أزلية الزمان لا تنافى أن الأزلى فوق الزمان ؛ فإنه لا معنى لدخول الزمان تحت نفسه ، فهو لا زمان له ، فهو أزلى .

وأيضاً عاد ما ذكرنا سابقاً من أنه إذا لم يكن سبق الله على الحوادث زمانياً - حيث لا يعقل الزمان بين الواجب ، وأول الحوادث ؛ لأنه لا زمان بالاتفاق - فلم يبق إلا أن يكون ذاتياً .

وليس الله تعالى متقدماً عليه بالزمان ؛ إذ الواجب تعالى ليس بزمانى ، حتى يقال :
إنه متقدم على غيره بالزمان .

[١٥] فإن قيل : لاشبهة فى أن الإرادة القديمة بذاتها ليست كافية فى
وجود الممكن .

وعلى فرض أن تكون كافية ، يلزم قدم الممكن .
فلا بد من تعلقها .

وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من أن يكون :
حادثاً .

أو قديماً .

وذلك يكاد يكون بديهياً عند من له عقل .
وبالجملة فهذا البيان الذى ذكره الشارح ، مشتمل على دعاوى غير بينة ، وبيانات
غير قيمة .

[١٥] [فإن قيل : لاشبهة . . . الخ] .

أقول : قد ذكر فى قوله السالف أن ليس شئ من الممكنات أزلياً ، وإنما يحدث
ما يحدث على حسب ما تعلقت به الإرادة .

فكان هذا القول معروضاً لأن يقال : لاشبهة فى أن نفس الإرادة ، التى هى صفة
قائمة بالمريد ، ليست بذاتها - بقطع النظر عن تعلقها بالممكن - كافية فى وجود ذلك الممكن .

فإنه لا علاقة بين ذات الإرادة ، وبين ذات الممكن ، إذا لم يكن تعلق .
فلا تكون ذات دَخِلٍ فى وجوده ، فضلاً عن أن تكون كافية فيه .

ولو سلم أنها كافية فى وجوده ، وهى أزلية ، لكان الممكن أزلياً .

وإذ ليست الإرادة ، من حيث ذاتها ، بعلة للممكن ، فلتكن علة من حيث ما
هى متعلقة بوجوده ، فلا بد من التعلق .

وحينئذ يقال لا يخلو إما أن يكون هذا التعلق :

وعلى الأول : يلزم التسلسل ؛ لأننا ننقل الكلام إلى سبب هذا التعلق ، حتى
يلزم التسلسل .

وعلى الثانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة .
فقد أجيب عنه :

تارة : بأن التعلق أمر عدى ، فلا يحتاج إلى أمر يخصه بوقت دون وقت .
ولئن سلم ؛ فالتسلسل فى الأمور الاعتبارية ، وهى التعلقات ، غير ممتنع .

حادثاً .

أو قديماً .

على الأول : ننقل الكلام إلى سبب حدوثه ، بمثل ما نقول فى الممكن المفروض
حتى يلزم التسلسل .

وعلى الثانى : يلزم قدم الممكن الذى تعلقت به الإرادة ؛ لما أن التعلق كاف
فى وجوده ، بحيث لا يحتاج إلى سبب آخر ، كما هو المفروض .

والحاصل : أنه يريد أن ما بينه بقوله : [وقد يقال . . . الخ] ما أفاد إلا أن
تمام علة الحادث هو تعلق الإرادة بوجوده .

وهذا المقدار ليس كافياً فى الجواب عن الدليل ؛ فإنه ينقل الكلام إلى
هذا التعلق :

فإما قديم ، فالمطلوب فيه .

وإما حادث ، فالحال يوافيه .

وهذا الإيراد هو ما عبر عنه فيما سبق بقوله : [ولا يرد عليه أن التعلق
الأزلى . . . الخ] .

وإنما الاختلاف فى العبارة ، والمقصد واحد .

وأعاده فى هذا النقام ، لوروده على هذا التقرير ، كما ورد على التقرير الأول .

[١٦] وأنت تعلم أن اختصاص كل صفة - كانت وجودية أو عدمية - بوقت حدوثها ، يحتاج إلى أمر مخصص بالبداهة .

وأما التسلسل في التعلقات ، بأن يكون مخصص لتعلق الإرادة بذلك الوقت ، تعلق الإرادة بتعلق الإرادة في ذلك الوقت . وهكذا حتى تكون إرادة وجود الممكن في ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة وجوده في ذلك الوقت .

وإرادة إرادة وجوده في ذلك الوقت ؛ لأنه أراد إرادة تلك الإدارة ، وهكذا فتتسلسل تعلقات الإرادة من جانب المبدأ ، وتنتهى من جانب الأخير إلى إرادة ذلك الممكن .

وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة ، من تعاقب الاستعدادات غير المتناهية حتى تنتهى إلى الاستعداد القريب الذى يلي المعلول .

فقد قيل عليه : إنه باطل ، مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه ؛ لأنه يلزم انحصار الأمور غير المتناهية ، بين حاصرين ، وهما :

وحاصل الجواب عنه ؛ على هذا التقرير : أن تعلق الإرادة أمر اعتبارى عدى ، ليس من الموجودات الخارجية ، فلا يحتاج في حدوثه إلى المخصص بوقت دون وقت ؛ فإنه ليس له من التحقق إلا ما يعتبره الذهن ، فحدوثه بحصوله في الذهن .

وهو ، من حيث كونه في الذهن ، تخصصه إرادة المتصور .

أما بقطع النظر عن هذا فليس شيئاً حتى يحتاج إلى المخصص .

وإثن سألنا احتياجه إلى مخصص ، فمخصصه تعلق آخر ، وهو اعتبارى أيضاً .

فإن نقلت الكلام إليه ؛ قلنا : فلتذهب إلى غير النهاية في سلسلة الاعتبارات .

والتسلسل في الأمور الاعتبارية غير مستحيل ؛ لانقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار .

فلنا أن نختار الشق الأول ، أى أن التعلق حادث ، ولا يلزم عليه محذور .

[١٦] [وأنت تعلم . . . الخ] .

نفس الإرادة .

وتعلقها الذى يلى الممكن .

قلت : وأنت تعلم أنه لا انحصار ههنا بين حاصرين أصلا ، بل ذات الإرادة محفوظة فى جميع المراتب . ويتوارد عليه تعلقات مترتبة ، غير متناهية ، على نحو تعاقب الاستعدادات غير المتناهية على المادة .

فليست الإرادة ، ولا المريد ، طرف السلسلة .

كما ليست المادة طرف السلسلة .

فالقول بالانحصار ههنا ، وهم ظاهر الفساد ، وإن ظهر عن بعض من تعقد عليه الأنامل ، بالاعتقاد .

أقول : اعتراض على منع الحجب فى قوله :

[لا نسلم لزوم المحذور] .

وحاصله : البرهان على أن التعلق ، وإن كان من الأمور الاعتبارية ، فهو يحتاج إلى سبب يخصصه بوقت حدوثه .

وأن التسلسل فى التعلقات محال ، كالتسلسل فى غيره .

وبيانه : أن التعلق على فرض كونه أمرا عديميا ، ليس اختراعيا بحتا ، بحيث لا يستند إلى خارج ؛ إذ لا معنى لكون الاختراع الصرف ، متمم لعله وجود أمر خارجى ، ومنشأ له ، حيث لا علاقة له بالخارجيات .

فاعتبار حدوثه ، وأنه متمم العله ، قاض بمنشأ انتزاع له فى الخارج ، لم يكن ثم كان .

وأيضاً لو فرضنا أنه لم يكن متصوراً ومُنْتزِعاً ينتزع التعلق ، فلا نشك مع ذلك ، فى أن أمرا كان بين الإرادة والحادث ، ليس بينه وبين شىء آخر . يشهده الوجدان . وأيا ما كان ، لحدوث شىء لم يكن - سواء كان عديميا ، أو وجوديا - يستحيل من غير سبب ؛ لاستحالة الترجيح من غير مرجح ؛ بالبدهة العقلية

فإذن لابد لهذا التعلق المفروض حادثاً ، من سبب ومخصص ، وننقل الكلام إلى سببه .

فإما أن يكون حادثاً ، فننقل الكلام إلى سببه ، وهكذا .
وإما أن يكون قديماً ، فيلزم قدم التعلق الذى فرض حادثاً ، هذا خلف .
فاللزام :

إما خلاف المفروض .

أو التسلسل .

وكل منهما محذور .

قولكم : التسلسل ههنا فى الأمور الاعتبارية ، والتسلسل فى الأمور الاعتبارية ،
وإن انتراعية ، ليس بمحال .

غير صحيح ؛ فإن التسلسل فى التعلقات التى هى الاعتبارات ، ههنا ، إنما
يكون بكون تعلق الإرادة بوجود الممكن فى الوقت المعين ، محتاجاً إلى تعلق الإرادة ،
بذلك التعلق ، وتعلقها بذلك ، محتاجاً إلى تعلق به ، وهكذا ... فيكون تعلق الإرادة
بوجود الممكن فى ذلك الوقت ؛ لأن الإرادة قد تعلقت بحصول تعلق الإرادة بوجوده ،
وتعلقها بحصول هذا التعلق إنما كان لتعلقها بحصول تعلقها بحصول ذلك التعلق وهكذا
تعلق عن تعلق ينشأ إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، أى لا ينتهى إلى تعلق هو أول
التعلقات ، بل ما من تعلق إلا وقبلة تعلق ، لا إلى أول ، وإن كان مبدأ الكل غير
المتناهى ، هو الإرادة .

وتنتهى من طرف الممكن إلى التعلق الذى كان عنه الممكن ، أى أنه يكون
آخر السلسلة من طرف المستقبل .

وحينئذ كانت تعلقات الإرادة ، غير متناهية ، مع تواردها على الإرادة ،
فيكون الحال فيها كما فى الاستعدادات غير المتناهية ، المتواردة على المادة القديمة ، كما

.

سبق من أن كل استعداد يقرب الممكن إلى فيض المبدأ ، حتى ينتهى إلى الاستعداد الأخير ، فيفاض الوجود عليه من المبدأ ، فيكون ذلك الاستعداد الأخير ، هو منتهى الاستعدادات من طرف اللاأزل .

أما من طرف المبدأ فغير متناهية ؛ إذ ما من استعداد إلا وقبله استعداد ، لا إلى أول .

ومثل هذا التسلسل قد قيل عليه : إنه باطل ، لا من حيث جريان برهان التطبيق ، حتى تقول : إن السلسلة أمور اعتبارية ، فلا تسلسل فيها ، بل من حيث إنه يلزم عليه انحصر الأمور غير المتناهية بين طرفين ، وهما : نفس الإرادة من جهة المبدأ .

والتعلق الأخير من جهة المنتهى ، أى طرف الممكن .
وانحصر ما لا يتناهى بين حاصرين ضرورى البطلان .

فقول الشارح : [فقد قيل عليه . . . الخ] جواب [أما] فى قوله :
[وأما التسلسل . . . الخ] .

وقوله : [مع قطع النظر عن برهان التطبيق ...] قطع لمادة الشبهة فى أن الأمور الاعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق ؛ لما أنه إنما يجرى فى الأمور المترتبة المجتمعة فى الوجود .

وإذ كانت اعتبارية ، فليست مجتمعة فى الوجود ، فلا يجرى فيها برهان التطبيق .
ومحالية التسلسل إنما هى من حيث ما يجرى فيه برهان التطبيق ؛ فإذا لم يجر هذا البرهان فى التعلقات ، فلم يجر عليها حكم الاستحالة .

وحاصل ما قاله فى هذا القيل : أن هذا التسلسل فى التعلقات محال لأمر آخر ، وهو لزوم الانحصر بين حاصرين ، لا من حيث برهان التطبيق الذى هو غير جار فيها ، حتى يتم لك ما قلت .

ثم قال الشارح ، ردا على هذا الدليل ، أى لزوم الانحصار بين حاصرين : قلت : وأنت خير بأنه لا انحصار بين الحاصرين ههنا أصلا؛ إذ ذات الإرادة محفوظة في جميع مراتب التعاقب ، يعنى أنه ما من تعلق إلا وهو صادر عن الإرادة نفسها ، فهي كفاعل واحد يصدر عنه أفعال كثيرة . ومعلوم أنه لا يقال : إن الفاعل طرفه للأفعال ، بل ذاته مع كل واحد من الأفعال ، فلا يكون طرفا .

وكذا المادة مع الاستعدادات غير المتناهية ، فهي ذات واحدة يرد عليها من الحوادث ما لا أول له ، وهي مع الكل واحدة ، فليست الإرادة طرفا للتعلقات ، كما أنه ليس الفاعل ، ولا المادة ، طرفا للأفعال ، والاستعدادات .

فانقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد، وإن صدر عن تعدليه الأنامل بالاعتقاد . ومراده منه ، أستاذة السيد الشريف .

فالتسلسل في التعلقات لا يجرى فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين؛ فليس بمحال ، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات ، لا إلى أول .

فإن كان برهان آخر على إحالته ، فليُقيم حتى نتكلم فيه .

وربما لاح لوهم واهم أن صدور غير المتناهي عن شيء واحد ، محال . إذ حيث ثبت العلة ، فقد كان وجودها وجود شيء ما ، ثم من بعده كان آخر ، وهكذا .

فالصادر الأول هو مبدأ السلسلة ، وما فرضناه من طرفنا ، فهو منتهاها ، فقد وجد للسلسلة طرفان . وما له طرفان ، فهو متناه بالضرورة .

فليُدفع هذا بأنه ناشئ من عدم تصور الأزلية؛ فإننا لما فرضنا الشيء ، كالإرادة ، أزليا ، فهو لا أول له ، وليس سلب الأولية، إلا عبارة عن لا تنهى الامتداد المفروض، أو الوجود المسمى بالزمان .

فلنفرض أنه في كل جزء من أجزاء ذلك الذى لا يتناهى ، كان حادث من

.

الحوادث . والكمل صادر عن ذلك الأزلى ، الذى لا أول لزمانه .

فما من حادث تفرضه ، إلا وقبله حادث ، لا إلى أول ، لعدم الوصول إلى حد هو الأول .

ثم أقول : اعلم أنه قد اشتهر على لسان القوم أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية جائز ، وقد أخذوا هذا متكأً لبراهينهم ، فلا بد لك أن تفهم ما المعنى من كلامهم ؛ فإنه لا يصح أن يراد منه أنه يجوز أن تنتظم سلسلة غير متناهية من أمور اعتبارية ، ثم إن البرهان لا يجرى فيها .

بل من البديهيات أنه متى انتظمت السلسلة غير المتناهية ، الموجودة بأى وجود ، عقليا كان أو خارجياً ، ففرض التطبيق فيها جائز ، وينتهى إلى آخر البرهان .

بل مرادهم من ذلك أن التسلسل فى الأمور الاعتبارية العقلية ، ليس بمعنى اللاتناهى بالفعل ؛ بل إنما هو بمعنى عدم الوقوف عند حد يمتنع على العقل أن يتخطاه ، أى أنه كلما فرض العقل ما هو منها ، صح له أن يفرض آخر . وهكذا .

ثم إذا وقف العقل ، ولم يفرض ، وقفت السلسلة ؛ ولذلك يسمع فى كلماتهم ، فى مثل هذا المقام ما حاصله :

إنما يجوز التسلسل فى الأمور الاعتبارية ؛ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار .
مثلاً قالوا : إن للوجود وجوداً فى الذهن وصورة علمية فيه ، وإن للصورة العلمية التى هى وجود ، وجوداً آخر عند اعتبار العقل إياها موجوداً ذهنياً .

وإنما يكون وجودها بصورة علمية هى وجود الوجود ، وهكذا وجود وجود الوجود ، فإذا خرج العقل عن الاعتبار ، وانصرف إلى معلومات آخر ، وقف التصور إلى ما وصل إليه من الصور العلمية المضافة إلى الوجود ، وإن كان بحيث لو ذهب يعتبر إلى غير النهاية ، لكان له ذلك .

فمن أزم أنه لو كان للوجود وجود للزم التسلسل ، يقال في جوابه : إن التسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال ؛ لأن ذلك ينقطع بانقطاع الاعتبار . أما لو فرض أنه قد انتظم في العقل سلسلة غير متناهية .

أو كان للوجود وجود في عالم الخارج ، ولوجوده وجود ، وهكذا إلى غير النهاية ، بحيث تكون أمور واقعيةً حاصلةً دفعة واحدة ، لا نهاية لها .

فلا محالة يجوز فيه التطبيق ، لتحقيق السلسلة غير المتناهية في آن واحد ، على أي حال تحققت .

ثم لا يخفى عليك أن احتياج الممكن إلى تعلق الإرادة ، ليس كاحتياج وصولك إلى مكان لم تكن فيه ، إلى الخطوات ، ولا كاحتياج الكمال إلى الحركات ، أي ليس التعلق مما يتوقف الشيء على عدمه بعد وجوده ، حتى يكون مُعِداً ، بل لو فرض عدم تعلق إرادة الحق تعالى بوجود ممكن ما ، لاستحال أن يوجد ، وإلا لزم التخصص بلا تخصص ، فلا بد أن يكون التعلق مما لا ينعدم حتى يكون الممكن ، أي بل يجب تحقق التعلق حتى وجود الممكن ، بأن يكون الممكن مع التعلق . بل عند التحقيق لو انعدم التعلق بعد وجود الممكن ، لوجب انعدام الممكن ، لزوال مرجح الوجود ، وهو تعلق الإرادة به .

فالتعلق إذن مما يجب تحقيقه ، مع تحقق ما هو سبب فيه ، وليس من قبيل المُعِدات .

فلو فرضنا التعلق حادثاً ، واحتاج إلى تعلق آخر ، لكان القول فيه كما سمعت . فإنه لو فرض انعدام التعلق بالتعلق ، فلم تتعلّق الإرادة بمحصول التعلق عند فرض العدم ، فلا يمكن تحقق التعلق الحادث ؛ لعدم ما به التحقق ، وهكذا في جميع التعلقات . وكان هذا سهلاً التحصيل ، إذا التفت أدنى التفات .

[١٧] والوجه الثالث ، من الإرادة على دليلهم : النقض بما اعترفوا بحدوثه ؛ بأن يقال : هذا الدليل يقتضى أن لا يوجد شيء من الحوادث اليومية .

فإذا تقرر هاتان المقدمتان ، فاعلم أنه لو فرض التسلسل فى العلاقات ، وكل تعلق منها محتاج إلى التعلق الآخر فى تحققه ، لكان جميع العلاقات متحققة فى الواقع ، عند تحقق الممكن المفروض ، فتكون أمور غير متناهية ، مجتمعة فى آن واحد ، فيجرى فيها التطبيق . والتثبت بأنها اعتبارية لا يفيد ، كما علمت من المقدمة الأولى ؛ فإن العلاقات إذن من الأمور الواقعية ، لا مما يوكل الأمر فيه إلى اعتبار المعبر وفرض الفارض . فافهم .

[نكتة] ما بال هذا الفاعل العظيم لا يحدث عنه إلا تعلقات ، بدون متعلقات ، واعتبارات تبرأ منها سيم الموجودات ؟ خصوصاً وهى أزلية الثبات ، حيث لانسبة فى الكثرة ، بين ما كان عنه من الأمور الحقيقية ، وما كان عنه من تلك الأمور الاعتبارية ؛ إذ لانسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، فكان أكثر فعله تلك الاعتبارات التى تكاد لا يكون لها حظ من الوجود ، وأقله هذه الكائنات التى نسخت اسم الموجود ، فنعوذ بالله من ضروب الاضطراب المذهبية المبعدة عن التحقق بالأمور الإلهية .

[١٧] : [والوجه الثالث من الإرادة على دليلهم الخ]

أقول : قدم مناقضتين على دليلهم :

الأولى : باختيار الشق الأول ، ومنع لازمه .

والثانية : باختيار الشق الثانى ، ومنع لازمه .

وهذا الإرادة نقض إجمالى على الدليل .

حاصله : أنكم معترفون بحدوث الحوادث اليومية ، أى الزمانية التى قد سبقها العدم الزمانى .

كنفس زيد الموجود الآن ؛ فإنكم ذاهبون إلى أن النفوس الناطقة حادثة عند تمام مزاج البدن .

وكذلك الصور الشخصية المتواردة على المادة ، كصورة زيد ، وعمره ، إلى غير ذلك .

وبالجملة ، فأنتم قائلون بحدوث أجزاء عالم الكون والفساد ، حدوثا زمانيا ، ودليلكم هذا يجرى فيها ، مع تخلف مقتضاء باعترافكم ، فهو باطل .
وبيان ذلك : أن نفس زيد الموجود الآن ، التي هي قد حدثت في هذا اليوم مثلا :

إما أن يكون تمام علته ، وجميع ما يحتاج إليه في وجودها ، قد كان حاصلًا في الأزل .

وإما أن لا يكون .

فإن كان الأول : لزم قدمها ؛ لاستحالة تخلف المعلول عن تمام علته ، والفرض أنها حادث يومي : هذا خلف .
وإن كان الثاني :

فإما أنها حدثت بدون حدوث شيء آخر ، سوى ما كان في الأزل ، والفرض أن ما كان ، لم يكن تمام العلة ، فيلزم وجود المعلول بدون تمام علته ، وهو محال ، كما قلتم .
وإما أنها حدثت بحدوث شيء آخر ، فننقل الكلام إليه ، ونقول مثل ما قلتم ، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال بما أقررتم .

فلا يصح القول بقدم العلة ، ولا بحدوثها ، لاستلزام كل محالا
وليس لنا واسطة بين القدم والحدوث ، كما هو بين عندكم . فامتنعت العلة .
والحادث اليومي ممكن ، فهو إنما يصدر عن علة ، فلا يمكن أن يوجد حادث يومي البتة ؛ لامتناع علة له .

وقد شهدتم بحدوث حادث يومي .

فما هو جوابكم عن هذا ، فهو جوابنا عن حدوث أول حادث .

[١٨] وأجيب عنه بأن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره ، هو التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود ، وهو محال .

وأما التسلسل في الحوادث اليومية ، فتسلسل في الأمور المتعاقبة ، ولا يجمع المتقدم فيها المتأخر . ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم ؛ فإن الأفلاك قديمة عندهم ، وحركتها دائمة ، فهي ذات جهتين :

الاستمرار .

والتجدد .

فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم .

ومن جهة التجدد ، صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم .

وإنما قال الشارح [بما اعترفوا بحدوثه]

ولم يقل [بما هو حادث بالبداهة لدى الجمهور والخاصة ؛ فإن زيدا الذي حدثت نفسه ومزاج بدنه ، في هذا اليوم ، تحيل بداهة العقل والحس ، كون نفسه ومزاجه هذا ، قديما] لما أنه قد حقق في رسالته [الزوراء] أن الأشخاص بما هي أشخاص ، قديمة ، وإنما ما يترآى من وجود وعدم ، فإنما هو ظهور وخفاء .

والكلام في بيانه ، وبيان مافيه ، ليس هذا محل إيراده .

[١٨] [وأجيب عنه . . . الخ]

أقول : أجيب عن هذا النقص بأن التسلسل اللازم على حدوث العالم بأسره ، تسلسل ، في الأمور الموجودة معا ، المترتبة .

وذلك لأن جملة الممكنات لما فرضت حادثة ، فلا محالة تكون ممكنة ، فهي محتاجة إلى علة تامة ، يكون عنها وجودها ، ولا تكون تلك العلة قديمة ، وإلا لزم قدم الممكن ، والفرض حدوث جميع الممكنات ، فلا مهرب من كون العلة حادثة . والحادث ممكن ، والممكن يحتاج إلى العلة في وجوده .

فذلك العلة التي هي علة العلة ، لاتكون قديمة ، لما علمت ، فتكون حادثة ، وحكمها حكم الحوادث ، وهكذا حتى يلزم التسلسل .

ثم لا يصح أن يكون شيء من السلسلة مفقودا ، وإلا لانسحب السلب على معلوله ، حتى ينتهي إلى العالم الحادث ، فيلزم أن لا يكون شيء من العالم ، لانعدام العلول بانعدام العلة .

فإذن جميع هذه العلولات والعلل المفروضة ، على فرض حدوث جملة العالم ، موجودة معا ، فيجرى فيها برهان التطبيق وغيره ، مما يوجب بطلان التسلسل ، فيكون التسلسل فيها باطلا محالا .

أما التسلسل اللازم على حدوث الحوادث اليومية ، فهو تسلسل في الأمور المتعاقبة ، غير المجتمعة في الوجود .

والتسلسل في المتعاقبات ، غير المجتمعات ، ليس بمحال ؛ لعدم إمكان التطبيق . فإن قلت : ما ذكرته في علل الحادث الذي هو العالم بأسره ، من انه يجب وجود جميع علل الحادث ، وإلا لم يكن موجودا ، يجرى ههنا .

قلنا : كلا ؛ إذ حيث ذهبوا إلى قدم ممكن ، هو المادة ، وقالوا بأنه مما يتوارد عليه استعدادات وجودات الحوادث ، فليكن متمم علة الحادث ، استعداده الذي ينعدم عند وجوده ، للنافاة بين الاستعداد للشيء ، وفعليته .

ثم إن هذا الاستعداد ، قد كان بسبب استعداد آخر قبله ، ينعدم عند وجوده للسبب المذكور ، وهكذا إلى غير النهاية . مامن استعداد إلا قبله استعداد ، والكل ينعدم عند وجود الحادث .

أما في حدوث العالم بأسره ، فإنما كانت عللا مستقلة ، أو شروطا لازمة عند الوجود ، ليست بالمعدات ؛ لعدم جوهر يقوم به الاستعداد والقبول .

والعلل المستقلة ، أو الشروط اللازمة ، يجب وجودها لدى وجود معلولها .



وحاصل ما ذكره الشارح عنهم ، في ارتباط الحادث بالقديم : أنهم ذهبوا إلى أن الأفلاك قديمة ، وحركتها لازمة لوجودها ، فهي أيضاً أزلية .
والمراد من الحركة هو التوسطية ، أى ما به الشيء لا يكون في حد من حدود المسافة آتئين ، وإلا كان الآن الثانى سكونا ، وهى حالة واحدة شخصية في جميع الحدود المفروضة في المسافة .

وليس المراد منها ما هو بمعنى القطع ، أى الامتداد الحاصل في الخيال ، من تعاقب الأوضاع الناشئة من الحركة التوسطية ؛ فإنها بهذا المعنى صورة خيالية ، لا وجود لها في الخارج حتى تصدر عن قديم .

ثم إن هذه الحركة التوسطية ، بحكم لزومها للفلك ، لا يزال الفلك بها متبدل الأوضاع ، أى النسب ؛ إذ الوضع نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض ، ونسبتها إلى الخارج . وقد مر تعريفه .

ثم إنه من تبدل تلك الأوضاع الفلكية ، يقع للكواكب من الشمس والقمر ، وغيرها ، مع ما في داخل الفلك من المادة العنصرية ، محاذاةً وانحرافاً ، وشرقاً وأقول وغير ذلك .

ومن ذلك تكون الحرارة والبرودة ، واختلاف الفصول .

فبهذا يحصل لمادة العناصر استعداد .

فإذا تم الاستعداد ، تفاض عليها الصور من المبدأ الحق تعالى .

وكذلك الاستعداد يفاض من المبدأ ، عقب ما قبله من الاستعداد ، وهكذا

إلى غير النهاية .

[١٩] وأنت مما سبق خير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه ، فلا يلزم القدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم ، بل القدم الجنسى ، بأن يكون فرد من أفراد العالم ، لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً .

فاتنظم من هذا سلسلة معدات قائمة على أمر موجود ، وينعدم كل منها بوجود الآخر ، وذلك من تبدل الأوضاع الناشئة من دوام الحركة التوسيطية .
فتلك الحركة ذات جهتين :

فمن جهة أنها حالة واحدة مستمرة ، صدرت عن القديم .
ومن حيث ما ينشأ عنها من تبدل الأوضاع ، كانت سبباً فى توارده الاستعداد على المادة ، الذى هو سبب فى حدوث حادث .

[١٩] [وأنت مما سبق خير ... الخ]

أقول : قد علمت مما ألقى إليك سابقاً ، أنه يجوز أن يكون متمم علة الحادث ، أموراً معدات : توجد وتنعدم ، لا إلى أول ، أى أنه فى الامتداد غير المتناهى لا يفرض جزء ، إلا وفيه حادث إلى غير النهاية ، لكن ليس الكل مجتمعاً ، بل ولا البعض موجوداً ، بل إن الله تعالى فعال من الأزل إلى الأبد ، فلا يزال فرد من أفراد العالم موجوداً ، فالزم على هذا ، إلا قدم الجنس ، أى أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم ، فلا تصل إليه ؛ إذ ما من حادث إلا وقبلة حادث ، ولا ينتهى ، لكن ما من فرد إلا وهو حادث ، فلا يلزم القدم الشخصى فى شىء من أجزاء العالم وإن لزم أن لا يكون لجنسه أول .

وهذا غير مضر لنا ، ومضر بكم .

فإننا نذهب إلى أنه لا شىء من العالم بقديم ، وقد كان ما ذهبنا إليه .
وتذهبون إلى أن بعض العالم قديم ، وهو لا يثبت ؛ إذ يجوز أن تكون

[٢٠] وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين .
وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش .

متمات العلل معدات كما قلنا .
بقي عليه أن يقال : إن المعد هو ما يحصل الاستعداد .
والاستعداد كيفية تقوم بالاستعداد لأن يصير الحادث ، فلا بد لتلك المعدات من أن تهيب مادة قديمة ، حيث إنها لا تهيب نفس الممكن ، لعدم وجوده ، حتى يقوم به استعداد أو غيره ، فيجب قيام الاستعدادات على أمر أزلي ، فيثبت مدعاهم .
ويجاب بما ذكره فيما سبق ، من أن هذه دعوى بغير برهان ، لورود المنوع على مقدماتها .

[٢٠] [وقد قال بذلك بعض المحدثين الخ...]
أقول : أى قال بقدم العالم بالجنس - أى أنه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان ، إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية -
بعض المحدثين ، أى الآخذين بظاهر الأحاديث ؛ لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك .

وبه قال ابن تيمية ، على ما نقل عنه الشارح ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث ، القائلين بأن الله استوى على العرش ، جلوسا . فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزليا ، لما أن الله أزلي ، فكانه أزلي ، وأزلية العرش خلاف مذهبه .

قال : إنه قديم بالنوع ، أى أن الله لا يزال يعدم عرشا ، ويحدث آخر ، من الأزل إلى الأبد ، حتى يكون له الاستواء أزلا وأبدا .
ولنتظر أن يكون الله فيما بين الإعدام والايحاد ؟ هل يزول عن الاستواء ؟
فليقل به أزلا .

[٢١] وقال الإمام حجة الإسلام - ردًا لجوابهم المذكور - : إن هذه الحركة مبدأ الحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة ، فكيف صدر من مستمر متشابه الأجزاء ، شيء في بعض الأحوال دون بعض ؟

وإن كانت من حيث إنها متجددة ، فما سبب تجددها في نفسها ، فيحتاج إلى سبب آخر ، البتة ، ويتسلسل .

واعترض عليه بأن هذا التسلسل جائز عندهم ، لعدم وجود اجتماع الآحاد ، وهم قائلون بجواز التسلسل في الأمور المتعاقبة ، ووقوعه فيها .

فسبحان الله . . . ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه !!
ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله .

[٢١] [وقال الإمام حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : قال حجة الإسلام الغزالي - ردًا لجوابهم المذكور ، أى قولهم : إن التسلسل في الحوادث اليومية إنما هو في الأمور غير المجتمعة ، فلا يكون محالاً ، وذلك بأخذ الحركة السرمدية من جهتيها ، كما تقدم - قد قلتم بأن الحركة هي متممة وجود الحوادث ، فلا يخلو إما أن تكون كذا :

من حيث ما هي مستمرة .

أو من حيث تجددها .

فإن كان الأول : والحركة من هذه الحثيثة شيء واحد متشابه الأجزاء ؛ فإنها في أى حد من حدود المسافة ، كما هي في الحد الآخر ، لا يعترئها تغير في ذاتها

.

المستمرة ، فكيف صدر عنها أمور مختلفة بالصفات والأوقات ؟

مع أنها إن كانت عند حدوث زيد :

هى المتممة لعله حدوث عمرو ، فكان من الواجب حدوثه معه ؛
لاستحالة التخلف .

وإن لم تكن متممة ، فهى من حيث الاستمرار ، هى ، لم يعترها حال أخرى
حتى تكون بها متممة له فى الوقت الآخر ، فحدوثه فى ذلك الوقت الآخر ، حدوث
بدون تمام العلة ، وهو محال .

وإن كان الثانى : أى من حيث هى متجددة ، فليس التجدد إلا الحدوث ،
فهى من هذه الحثيثة حادثة ، فتتكلم فى علة حدوثها وننقل الكلام إليها أيضاً ،
بمثل ما تكرر مرارا ، حتى يلزم التسلسل ، وهو محال .

قال الأستاذ - خلد الله دوامه - : العجب لهذا الكلام ، كيف صدر من مثل
هذا الإمام ؟
أما أولا : فقوله :

[إن الحركة شىء واحد متشابه الأجزاء]

إن أراد أنها أجزاء حقيقية - أى أجزاء لنفس الحركة ، وإن كان بالقرض
الوهمى ، بأن أراد من الحركة ما هو بمعنى القطع - فعلى تسليم أنها متشابهة الأجزاء ،
لم يذهب ذاهب إلى أن الحركة القطعية متممة العلة ، كما علمت سابقا .

وإن أراد ما هو أجزاء ، مجازا ، أى الأوضاع ، فلا نسلم أنها متشابهة ؛ فإن
الأفلاك عندهم متعددة ، وحركاتها التوسطية مختلفة .

فإذا ابتدأ أى فلك فى الحركة ، من نقطة معينة ، وشرع الآخر منها ،
أو من غيرها ، فعلى استمرار الحركة تكون مع تفاوتها فيها تختلف بسبب أجزاء

[٢١] قلت : التجدد عبارة عن انتفاء شيء ، وحدث شيء آخر .

كل فلك ، إلى أجزاء الفلك الآخر ، في كل آن بالحاذة ، والخروج عنها . وكذلك نسبة الأفلاك ، أى ما فيها من الكواكب والأجزاء ، إلى ما في جوفها من العنصریات ، تختلف بكل انتقال فى أى حد ، كما هو بديهى ، يعلم من الشروق والأفول ، وغير ذلك من الأحوال .

فكيف يحكم بالتشابه ؟ فما من انتقال إلا ويتغير به وضع ، وقد قالوا : لا تتفق الأوضاع وتتشابه إلا بعد مضى أربعين ألف سنة ، من أى جزء فرضته .

وما يدريك لعله إذا تشابهت الأوضاع ، بعد مضى أربعين ألف سنة ، يحدث فى العالم مثل ما كان أولاً ، حتى لو كان فى الوضع الأول من يكون اسمه [محمد عبده] فقد يكون فى الوضع المشابه له ، من يكون اسمه كذلك .

وهكذا جميع الحالات والكيفيات التى كانت ، يكون مثلها .

وثانياً : أنه لم يبين فى الشق الثانى ، أى تسلسل يلزم .

هل ما هو فى الأمور المتعاقبة .

أو فى الأمور المجتمعة .

والأمر يتطلب البيان ، حيث إنهم مقرون بلزوم التسلسل ، وجوازه فى المتعاقبات ؛ ولذلك قال الشارح :

[واعترض عليه بأن هذا التسلسل عندهم جائز ... الخ]

وحاصل القول : أن جواب هذه الحجة بهذا البيان ، هو عين تقرير دليلهم فى ارتباط الحادث القديم ، غايته أنه غير تام ، فهو لم يقع جواباً ، بل توجيهها من غير عارف .

[٢١] قلت : التجدد عبارة ... الخ]

ردُّ من الشارح لقول الحكماء : إن للحركة جهتين :

كونها مستمرة .

فإذا عدم جزء من الحركة ، فلا بد لعدمه من علة حادثة ، وتلك العلة :
إما أمر موجود .

أو عدم أمر موجود .

أو بعضها أمر موجود ، وبعضها عدم أمر موجود .

وعلى الأول : تنقل الكلام إلى علة ذلك الأمر ، وهكذا حتى يلزم التسلسل
في الأمور الموجودة المجتمعة المترتبة .

وعلى الثانى : يكون ذلك العدم ، عدم جزء من أجزاء علة وجوده ، ضرورة
أن ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء ، لا يكون عدمه علة لعدمه ، فيلزم التسلسل
في الموجودات التى هذه الأعدام ، أعدام لها .

وعلى الثالث : لا بد أن يكون أحدُ القسمين من الأمور الموجودة ، وتلك
الأعدام أو كلاهما ، غير متناه .

وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة المجتمعة .

وكونها متجددة .

وبالجهة الثانية كانت سبباً في وجود الحادث .

لا بيان لكلام الغزالي ؛ فإن كلام الغزالي لا يتحمل هذا المعنى ، كما يتبين بالتأمل .
ولا حاجة إلى التطويل في بيان أنه ليس بيانا لكلام الغزالي .

وفى قوله :

[وعلى الثالث : لا بد أن يكون أحد القسمين . . . الخ] .

خبر [يكون] هو قوله [غير متناه] .

وقوله : [من الأمور الموجودة ، وتلك الأعدام] .

بيان للقسمين .

وقوله : [أو كلاهما] معطوف على [أحد] .

[٢٢] والحاصل أنه يلزم التسلسل في الأمور الموجودة ، المترتبة ، المجتمعمة :
إما في حال وجوده السابق .
أو حال عدمه اللاحق .
لأن عدمه ، إن كان :
بسبب أمر موجود .
أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود ، كعدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع .
يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعمة الحادثة ، في حال عدمه .
وإن كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرا موجودا ، لزم التسلسل المذكور
وقت وجود ذلك الحادث .
وقس عليه حال الشق الثالث .

ومعنا : على الشق الثالث - أى ما إذا كانت علة العدم مركبة من الوجود
والعدم في مرتبة واحدة - لا بد أن تكون .
الأمور الموجودة غير متناهية .
أو الأمور المعدومة غير متناهية .
أو كلاهما غير متناه .
وعلى كل يلزم التسلسل المستحيل .
[٢٢] [والحاصل ... الخ] .

أقول : حاصل النقض على دليل الحكماء أن تجدد الأوضاع باستمرار الحركات ،
على ما زعموا ، يلزم عليه التسلسل المحال الجارى في الأمور الموجودة ، المترتبة ،
المجتمعمة في الوجود ؛ وذلك لأن التجدد ليس إلا عبارة عن :
عدم وضع .
وحصول آخر ، وهكذا .

واللازم عليه التسلسل المحال .

إما في حال وجود الوضع الزائل ، الوجود السابق على عدمه .
أو في حال عدم ذلك الوضع ، العدم اللاحق لوجوده .

أما الثانى : أى أن السلسلة تكون موجودة مجتمعة مترتبة في حال عدم ذلك
الوضع ؛ فلأن ذلك العدم ، عدم طارئ ، وكل ما طرأ فلا يكون إلا عن سبب ،
فسبب ذلك العدم :

إن كان أمرا موجودا .

أو عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود ، كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع ،
— يعنى أن عدم المانع كان من شرط وجود الحادث ، الذى هو الوضع المفروض
الكلام فيه ؛ فإذا انعدم هذا العدم ، انعدم ذلك الحادث ؛ وعدم عدم المانع ،
هو بوجود المانع —

فننقل الكلام إلى هذا الموجود الذى حدث .

سواء كان هو المانع الذى استلزمه عدم عدم المانع .
أو كان هو الأمر الموجود الذى أوجب عدم الوضع المذكور .

ونقول : إنه حادث قطعا ، فعلة حدوثه :

إما قديمة ، فيلزم قدمه ، وهو خلاف المفروض .

وإما حادثة ، وتنقل الكلام إلى علتها ، حتى يلزم التسلسل ، فى علل هذا الأمر
الموجود ، وتلك العلل بجميع آحادها موجودة ؛ لأن معلولها موجود ، فيلزم التسلسل
فى الأمور المجتمعة المترتبة .

وهذا التسلسل فى هذه العلل ، إنما كان فى حال عدم الحادث ، الذى هو الوضع ،
إذ كانت عللا لموجب هذا العدم ، وموجب العدم مع العدم .

وكان الأولى إسقاط قوله :

[أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر ... الخ] .

لأنه ليس شيئاً سوى قوله : [بأمر موجود] .

إذ هذا الأمر الموجود ، لا بد أن يكون مانعاً ؛ وإلا لما كان علة للعدم ؛
إلا أنه لاحظ به اعتبارين :

من حيث ذاته مرة .

ومن حيث ما يستلزمه أخرى .

وأما الأول : أى التسلسل فى حال وجوده السابق ؛ فذلك إذا كان علة عدم
الوضع المذكور ، عدم أمر موجود ، لا يستلزم وجود أمر موجود ، ولا يكون إلا عدم
شئ ، مما يتعلق بعلة ذلك الوضع ، فهو جزء علة وجوده ؛ لأن ما لم يكن له مدخل
فى وجود شئ ، لا يكون لعدمه مدخل فى عدمه بالضرورة .

فننقل الكلام إلى عدم الذى فرضناه جزء علة . فنقول :

لعدم جزء علته أيضاً علة ، وهكذا ، فيحصل فى حال عدم ذلك الوضع أعدام
غير متناهية لعلل غير متناهية ، كانت عللا لجزء علة ذلك الوضع ، فكانت مجامعة
لجزء العلة المذكور ، وهو مجامع لوجود الوضع ؛ فإن الجزء المتمم للعلة يجب وجوده
مع المعلول ، فكانت تلك العلل غير المتناهية ، مع وجود ذلك الوضع مجتمعة ، وهى
مترتبة ، فكان التسلسل فى الأمور الموجودة ، فى حال وجود الوضع ، الوجود
السابق على عدم ، المتكلم فيه .

وليكن الشق الثالث - أى ما إذا كانت علة عدم ، مركبة من وجود أمر ،
وعدم أمر ، مقيسا على هذين الشقين ؛ لتركيبه منهما ، فالجارى فيهما جار فيه ، فبطل
أن يكون علة للعدم ؛ فإن العلل منحصرة فى هذه الثلاث .

[٢٣] فإن قلت : على تقدير أن يكون عدم كل جزء ، مستندا إلى عدم عدم المانع ،

إما وجود أمر .

أو عدم أمر .

أو مركب منهما .

وقد بطل كل واحد ، فبطل أن يكون لعدم علة ؛ وإذ لم يكن لعدم علة ،
فقد ذهب قولكم : [إن علة الحوادث اليومية ، تبدل الأوضاع] هباء منثورا :
لاستحالة التبدل حينئذ ؛ فإن التبدل إنما يكون بعدم ووجود ، وقد امتنع عدم ،
فبطل التبدل .

فرجع القول في الحوادث اليومية جذعا ، فبينوا ما متم علتها ؟



وفيه نظر ظاهر ؛ فإننا لو اخترنا أن علة عدم ، عدم جزء العلة الناشئ عن عدم
جزء العلة ، وهكذا ، لم يلزم وجود هذه الأجزاء ، حال الوجود ، بل اللازم عدمها ،
إلا ما كان جزء علة الوضع الزائل .

أما جزء علة الجزء ، وما قبله من أجزاء العلل ، فقد كان معدوماً على التعاقب ،
فلم تكن السلسلة غير المتناهية موجودة .

وإنما كان عليه أن يقول : لو كانت العلل في عدم ، عدم أجزاء العلل ، لزم
الخلف ؛ إذ مقتضى كونها أجزاء العلل ، أن تجامع المعلولات ؛ إذ الفرض أنها من
الأجزاء التي لمصاحبها دخل في بقاء الوجود . فتفطن .

[٢٣] [فإن قلت على تقدير ... الخ] .

أقول : أورد على قوله : [يلزم التسلسل المستحيل :

إما في حال وجوده

أو في حال عدمه] .

المستلزم لوجود المانع ، لا يلزم الترتب بين تلك الموانع ، حتى يلزم التسلسل المستحيل ، بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع في الوجود أيضاً ، لجواز أن يكون حدوثها - ولو كان آتاً - كافياً في انتفاء ما هو مانع ، عنه .

قلت : تلك الموانع متعاقبة في الحدوث ؛ فإذا اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل ؛ لأن الأحاد مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ، ومجموعة في الوجود . فيجربى فيها التطبيق .

ولا يقدر فيها عدم ترتبها بحسب الذات ، كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة ؛ فإذا تأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ، ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالأمس . ونسوق البرهان إلى الآخر . وإن لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام إلى علة عدمها ، حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة ، وقت عدمها ، أو وقت وجودها ؛ فإن علة عدم كل مانع : إما عدم عدم المانع ، المستلزم لوجود المانع . أو عدم جزء من أجزاء علته .

وعلى الأول : يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث ، الغير المتناهية . وعلى الثانى : يلزم أن يكون تحقق ذلك المانع موقوفاً على أمور موجودة ، غير متناهية مترتبة ، فيلزم التسلسل المستحيل ، في أسباب وجوده .

أن لزوم الثانى ممنوع ، على فرض أن عدم الوضع ، يستند إلى عدم ما يوجب عدمه حدوث أمر موجود .

فلنا أن نختار هذا الشق ، ونمنع لزوم التسلسل المستحيل ، عليه ؛ وذلك لأنه يجوز أن يكون وجود ذلك المانع مستنداً إلى معدات غير متناهية .

فإن نقلت الكلام إلى عدم معده ، قلت إنه يستند إلى وجود مانع ، وذلك المانع يستند إلى معدات غير متناهية ، وهكذا إلى غير النهاية ، فلم يكن لنا في الوجود إلا اجتماع تلك الموانع .

وتلك الموانع لا يلزم أن يكون أحدهما يدخل في عليّة الآخر ، حتى تكون مرتبة في الوجود ، فيجرى فيها البرهان . غاية أنها مترتبة بحسب الزمان .
على أنه لا يلزم أن تكون مجتمعة في الوجود أيضاً ؛ إذ يجوز أن يكون حدوث كل واحد منها ولو آنا ، كافياً في عدم الوضع المفروض عدمه .

إن قلت : كيف يكفى الوجود ، ولو آنا ، مع أن وجود المانع علة لعدم الوضع ؛ فإذا زال المانع ، فقد زالت علة عدمه ، فيلزم عدم عدمه . وعدم عدمه هو الوجود ، فيلزم عند عدم المانع ، وجود الوضع الزائل بعد عدمه ، فيلزم إعادة المعدوم الصرف ، وهو محال .

قلت : قد يكون للشيء موانع متعددة ، فيجوز أن يكون وجود المانع الآخر للوضع الذى يلي الوضع المتقدم ، مانعاً من وجود الوضع الذى يلزائه ، ومن وجود الوضع السابق عليه ، وهكذا ، حتى لا يكون في كل زمن إلا مانع واحد ، هو آخر الموانع .

ولا يلزم من عدم المانع الخصوص ، وجود الوضع الذى انعدم .
ثم أجاب الشارح عن هذا الإيراد ، بأنك إن سلمت أنها مجتمعة في الوجود ، فعدم الترتب الذاتى لا يضرنا . بل الترتب الزمانى كاف ، أى كون كل واحد منها قبل لاحقه ، وبعد سابقه ، حتى تكون سلسلة . فيجرى فيها برهان التطبيق .

بأن تفرض سلسلة من الحادث اليوم إلى غير النهاية
والثانية من الحادث بالأمس إلى غير النهاية .

ويطبق الرأسان ، فإن لم ينتهيا ، مع انطباق الرأسين من طرف التناهى ، لزم تساويهما ، وهو محال لفرضى الزيادة والنقصان .

وإن انتهت الصغرى ، فقد انتهت الكبرى ، لزيادتها عنها بمقدار متناه ، وقد فرضتا غير متناهيتين . هذا خلف .

وإن منعت اجتماعها في الوجود ، وسوغت أن يكون وجودها ، ولو آنا ، كافيا في العدم .

قلنا : يجري فيها التسلسل من جهة أخرى ، لافي نفس الموانع من حيث هي غير متناهية ، بل في علل تلك الموانع ؛ بأن نقول : إذا وجد المانع ، وانعدم ، فلا بد لعدمه من علة :

فإما أمر موجود ، كالمانع ، فننقل الكلام إلى علة هذا الأمر ، حتى يلزم التسلسل في علته ، حال عدم ذلك المانع الأول .

وإما عدم أمر لا يستلزم عدمه أمرا موجودا ، وذلك لا بد أن يكون عدم جزء علة ذلك المانع ، فننقل الكلام إلى علة عدم ذلك الجزء ، أي جزء العلة ، فهو يكون لعدم جزء علته ، وننقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل في أعدام غير متناهية ، لموجودات غير متناهية ، كانت موجودة مع جزء علة المانع المفروض عدمه ، فكانت مع وجوده .

فكانت أمور غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود ، حال وجوده ، فلزم التسلسل المحال ، حال وجوده .

وإما مركبة منهما ، ولا تخرج عن حكمهما .

وهذا معنى قول الشارح :

[فإن علة عدم كل مانع . . . الخ] .



وأقول : إن المعارض قد أسس اعتراضه على أن علة الموانع معدات ، وعلة عدم المعدات موانع ، وهكذا إلى غير النهاية .

فإن قال بعدم الموانع ، كما هو ، بعد تسليمه المذكور ، في قوله :

[بل لا يلزم اجتماع ... الخ] .

فليقل بأن علة عدم كل مانع ، حدوث مانع ؛ وعلة حدوثه ، معدات .
والكلام فيها كالكلام في السابق : المعدات غير متناهية ، والموانع غير متناهية
وأعدامها غير متناهية ، وعلل أعدامها غير متناهية .
غايته ينتظم من ذلك سلاسل عرضية غير متناهية ، لا وجود لمجموعها في عالم الخارج .
بل الكل من قبيل المتعاقب .

فلم يأت الشارح في جوابه على هذا التسليم بما يفيد ؛ فإن كان قد فهم من الإراد
أنه لا يلزم الترتب في الموانع ، مع تسليم أن علل الموانع تكون مجتمعة في الوجود :
فأولا : إن إلزام التسلسل فيما سبق إنما كان في علل الموانع ، لا في نفسها ،
فلا يكون للإيراد محصل ؛ بل يكون إirاده من قبيل الهذيان .
نعم كان يصح إirاده على من قرر لزوم التسلسل في الموانع ، ولم يذكر
في هذا الكتاب .

ثانيا : كان يكفيه الجواب بأن الكلام في أنه لو حدث مانع لترتبت علة
إلى غير النهاية ، مجتمعة في الوجود .

وهذا مقبول لدى المعارض ، والتسلسل فيه لازم .

ثم إن ما حصله في النقض على جواب الحكماء ، غفلة عما قرر به ذلك الجواب ؛
فإنه بعد قبول أنه يجوز أن يصدر عن قديم حركة سرمدية ، مع الجزم بأن الحركة
إنما هي انتقال ، والانتقال إنما هو وجود شيء ثم عدمه ، أى وجود يعقبه عدم .

فهذا صنف من الموجودات وجوده في عدمه ، وعدمه في وجوده ، لا يفارقه
الوجود والعدم ، فإن الحركة الوضعية كما هي في الفلك ، ليست إلا انتقالات لأوضاع ،
أى خروجا من وضع إلى وضع ، ثم منه إلى آخر ، وهكذا ، فعلة الوجود ، هي بعينها
علة العدم .

[٢٤] الوجه الرابع :

ما عول عليه بعض المتأخرين ، وهو أن القول - بتوارد الاستعدادات الحادثة ، غير المتناهية ، على مادة قديمة ، بل عدم تناهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا ، سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم ، عارضة له ، أولا - غير معقول ؛ لأن القديم يجب أن يكون سابقا على كل حادث ؛ إذ القديم مالا يكون مسبقا بالعدم .

والحادث ما يكون مسبقا به ، فلا بد أن يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث .

وهذا يوجب أن يكون له حالة ، يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث ؛ إذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها ، بل على بعضها ، وهو ظاهر ، لضرورة العقل .

ويلزم من توارد الحوادث غير المتناهية ، عليه ، أن لا توجد له تلك الحالة . بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث .

والنفاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد من الحوادث .

بديهية .

[٢٤] [الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين ... الخ] .

أقول : الوجه الرابع من وجوه الإيراد على مذهب الحكماء ، ما عول عليه بعض المتأخرين ، معارضا لما جنحوا إليه في باب ارتباط الحادث بالقديم ، من وجوب توارد استعدادات غير متناهية على مادة قديمة .

وحاصله : أن القول بتوارد أمور غير متناهية على مادة قديمة ، على أنها أوصاف لها

بل دعوى عدم تنهى حوادث متعاقبة ، مع وجود قديم مطلقا ، سواء كان مما يرد عليه تلك الحوادث ، أم لا ، كلام غير معقول ؛ وذلك لأن القديم يجب سبقه سبقا زمانيا على كل فرد من أفراد الحادث .

وكل ما كان كذلك وجب أن يكون له زمان ، لم يكن معه فيه حادث أصلا ، فقد تحقق زمان خال عن جميع الحوادث في طرف الأزل . فكانت متناهية فيه ، هذا خلف .

أما الصغرى - أى أن القديم يجب سبقه ... الخ - فلا أن القديم هو ما لم يسبقه العدم ، فكل عدم إنما يكون بعد تقرر ذاته .

وهذا ضرورى ، يفهم متى عرفت ماهية القديم .

والحادث بما هو حادث يقتضى سبق ذاته بالعدم سبقا زمانيا ، إذ الكلام فى الحوادث المتعاقبة الزمانية .

وقد قلنا : إن القديم سابق على كل عدم ، والعدم سابق على كل حادث سبقا زمانيا .

والسابق على السابق سابق ، فالقديم سابق على كل حادث سبقا زمانيا . وهذا واجب لا محالة .

وأما الكبرى - أى قولنا : وكل ما كان كذلك وجب ... الخ - فلا أنه لو لم يكن له زمان لم يكن معه فيه حادث ، لكان مقارنا لحادث ما ، دائما ، والمقارن لفرد منها دائما ، لا يتحقق له السبق الزمانى على كل واحد . وقد أثبتنا فى الصغرى أنه يجب أن يكون سابقا على كل واحد ، بما سبق . هذا خلف .

وهذا ظاهر بضرورة العقل .

والقول بتوارد مالا يتناهى على قديم ، أو مع قديم ، قول بأنه لا يخلو زمان ما ،

[٢٥] قلت : هذا بداهة الوهم ، لا بداهة العقل ؛ فإن تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث ، إنما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها ، وإن كان مقارنا لفرد آخر منها .

من معية القديم للحدث . وقد أوجب البرهان أنه لا بد أن يكون زمان ينفرد فيه عن كل حادث .

والعمدة على البرهان ، وما خالفه فردٌ .

فقول الشارح : [فلا بد أن يكون سابقا . . . الخ]

نتيجة لقوله : [إذ القديم . . . الخ]

وهي الصغرى التى أشرنا إليها .

وقوله : [إذ القديم]

دليلها .

وقوله : [وهذا يوجب . . . الخ]

في قوة الكبرى التى ذكرناها .

وقوله : [إذ ما كان . . . الخ]

ما أشرنا إليه من دليلها .

والباقي تفريع ، وهو ظاهر .

[٢٥] قلت : هذا بداهة الوهم . . . الخ]

أقول : قد كان بناء هذا الوجه الرابع على أنه يجب أن يكون القديم سابقا على كل فرد من آحاد الحادث .

ولا يخلو :

إما أن يراد بهذه القضية أنه يجب سبقه على كل واحد ، لو أخذ بانفراده ، سبقاً زمانياً .

وههنا لما كان القديم موجودا ، مع انتفاء كل فرد من الحوادث ؛ إذ ما من فرد منها إلا والقديم موجود قبله . مع الحادث السابق عليه ، فيتحقق تقدمه على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد آخر منها .

وإنما يلزم ما ذكره ، لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد ، وهو ليس كذلك ، بل إنما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما غير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها ، مع دوام المقارنة لفرد منها . وذلك ظاهر .

وإما أن يراد به أنه يجب سبقه على كل واحد واحد منفرداً ومجتمعاً ، فيكون سابقاً على جملة الحوادث .

فإن أريد الأول ، فالقضية مسلمة ضرورية ؛ إذ الفرض أنه مامن حادث إلا وقبله حادث ، فضلا عن قديم . فالقديم متقدم على كل حادث حادث .

ولكن لا ينافي أن يكون القديم مع حادث ما ، دائماً ، سوى كل حادث فرض سبقه عليه ، فقد يتحقق سبقه على كل فرد من أفراد الحوادث ، مع كونه لم يزل مع واحد منها ؛ فإنه ما من حادث إلا وقد سبق القديم عدمه السابق على وجوده ، وما من حادث إلا وقبله حادث ، لمكان عدم التناهي ، فقد كان القديم مع حادث دائماً ، وهو المتقدم على كل حادث .

وإن إريد الثاني : أى أنه يجب سبقه على كل فرد منفرداً ومجتمعاً ، المساوق لسبقه على الكل الجموعى ، أى بحيث يكون في زمان ما ، منفرداً عن كل ما يصدق عليه مفهوم الحادث .

فالقضية ممنوعة ، ووجوبها عين المدعى ، فإنه إنما يلزم ذلك في الأفراد المتناهية . أما غير المتناهية فالقديم إنما يقتضى قدمه أن يكون متحققاً قبل كل عدم تفرضه ، وقبل كل حادث تأخذه .

[٢٦] وقد اعترض عليه بأن المنافاة :

بين دوام المقارنة ، مع بعض الأفراد .

والسبق على كل فرد .

إنما تلزم ، لو استلزم حدوث كل فرد ، حدوث الكل الجموعى ، الذى هو

عين الأفراد الموجودة .

وليس كذلك .

وأنت تعلم فسادہ ؛ لأن حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع ؛ فإن كل فرد

جزء من المجموع ، وحدث الجزء يستلزم حدوث الكل ، بديهية .

وكانه توهم أن حدوث الكل الجموعى ، إنما يتحقق ، بأن لا يكون شيء

من آحاده موجوداً أصلاً ، ثم يوجد ، وهو توهم بعيد .

وليس فى لوازم القديم ما بنا فى المقارنة مع حادث ما .

وتقريره : أن القديم موجود أزلاً ، أى لا ابتداء لوجوده ، فالامتداد المفروض

منا إليه غير متناه ، فلنفرض فى كل جزء من أجزاء غير المتناهى حادثاً من الحوادث ،

فلا يزال مقارناً لحادث ما .

وهذا سهل التصور ، بعد تصور عدم التناهى .

[٢٦] [وقد اعترض عليه ... الخ] .

أقول : قد اعترض على الوجه الرابع ، بأن المنافاة :

بين دوام مقارنة حادث ما .

وبين السبق على كل حادث على حدة ، الذى هو لازم تحقق ماهية القديم .

إنما تلزم إذا كان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع ، الذى هو عين الأفراد

الحادثة الموجودة على سبيل التعاقب .

وليس كذلك ، فإن حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث الكل الجموعى ، إذا كانت الأفراد غير متناهية ؛ لعدم تحقق أول ، فما من ممكن منها ، إلا وقد سبق بعدم ، ولكن حيث لا ينتهى فمجموعها لا ينتهى .

فليس يلزم أن يكون المجموع حادثا بحدوث كل فرد ، فلا يلزم من تقدم القديم على كل فرد منها ، تقدمه على مجموع الأفراد ، لعدم أولية المجموع كما علمت .

قال الشارح : وأنت تعلم فسادہ ؛ إذ حيث قال بحدوث كل فرد ، فقد قال بحدوث المجموع ؛ لما أن المجموع ليس إلا نفس الأجزاء الحادثة مجتمعة ، وحيث الأجزاء بأسرها حادثة ، ولم يكن المجموع شيئاً سواها ، كما هو ظاهر ، فالمجموع حادث . وعدم التناهى لا يضر فى صدق مفهوم الحادث عليه ، إذ حدوث المجموع ، كما يتحقق بكون مجموع الأفراد بأسره قد سبق بزمان كان فيه معدوما ، بأن لم يكن شئ من أجزائه موجودا فيه ؛ كذلك يتحقق بكون بعض أجزائه قد سبقه العدم ، كما قيل - فى المركب من الواجب الذى هو قديم ، والحادث اليومى - : إنه حادث ؛ لأن المركب من القديم والحادث ، حادث ؛ وذلك حقيقى ؛ فإن المجموع إنما صار مجموعا بما هو حادث ، فالمجموع لم يكن قبل وجود ذلك الحادث ، ثم كان بعد وجوده ، فالمجموع حادث .

فكيف إذا كان كل جزء من أجزائه حادثا كما هنا ؟

وكان المعترض توهم أن حدوث المجموع إنما يتحقق بأن لم يكن شئ من أجزائه موجودا فى زمان ما ، ثم أخذ فى الوجود ، وهو وهم بعيد ؛ لظهور ما ذكرنا . وأجيب عن اعتراض الشارح على هذا الاعتراض ، بأنه أراد من الحدوث لازمه ، وهو الابتداء ، أو كون كل جزء له بداية ، لا يستلزم أن يكون للمجموع بداية ، وهو ظاهر .

[٢٧] وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بأن وجود الماهية ليس إلا في ضمن الأفراد، وهم قائلون بحدوث كل فرد من أفراد الحوادث، فيلزم عليهم حدوث ماهيتها، فلا يتصور قدم النوع، مع حدوث كل فرد.

قلت: هذا كلام سخي؛ لأن مرادهم من قدم النوع أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً، بحيث لا ينقطع بالكلية.

ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً.

وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين، مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين.

وبديهية العقل تحكم بأن لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم.

[٢٧] [وقد قدح بعض الفضلاء... الخ].

أقول: من الذائع بين العلماء أن الحكماء يذهبون إلى قدم النوع، وقدم الشارح ذكره أيضاً.

وقد نقل الشارح عن [السعد التفتازاني] اعتراضاً على هذا المذهب.

وحاصله: أنكم مقرون بحدوث كل فرد من أفراد النوع.

ومن المسلم عنكم أيضاً، أن النوع لا يتحقق له إلا في ضمن الأفراد.

وكل فرد حادث، فالنوع حادث؛ لأنه لا يتحقق له إلا في ضمن حادث.

قال الشارح اعتراضاً عليه: هذا الكلام سخي نشأ عن عدم الفهم؛ وذلك

لأنهم يعنون بقدم النوع، أن النوع لم يزل متحققاً في فرد من أفراد، ولم ينقطع تحققه في فرد ما، في جزء من أجزاء الزمان.

وحدوث كل فرد، لا ينافي ذلك؛ فإنه مامن فرد تفرضه إلا وهو حادث مسبق

بعدم، وإن كان لا يقف إلى نهاية.

وكون الماهية حادثة في ضمن فرد على حدة، أي كونها بحيث كانت منقطعة

[٢٨] الوجه الخامس :

من الإيراد على دليلهم : أن برهان التضايف - بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق - يدل على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة ، سواء كانت مجتمعة الوجود ، أم لا .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية ، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد المتضايف الآخر ؛ وهو محال ؛ لأن المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة .

بيان الملازمة : أنه لو كان التسلسل من جانب المبدأ ، وأخذنا سلسلة من مسبوق معين ، كالعلول الأخير ؛ فهذا العلول له مسبوقية بلا سابقة .

التحقق ، ثم تحققت باعتبار كونها في فرد كذا ، لا يستلزم انقطاعاً مطلقاً .
وليت شعري ماذا يقول هذا الفاضل في الورد ، لا يبقى فرد منه أكثر من يوم أو يومين ، مع أن نوع الورد باق أكثر من شهرين ، فاقطاع كل فرد فرد ، في زمان ، لا يقتضي انقطاع الماهية في ذلك الزمان .
ولافرق في ذلك بين المتناهي وغيره .

[٢٨] [الوجه الخامس من الإيراد على دليلهم . . . الخ] .

أقول : قد تقدم أنه لا بد في تصحيح دليلهم من القول بحدوث متعاقبة غير متناهية ، حتى يسلم من النقض بالحدوث اليومية ، فقالوا : بحدوث لا أول لها على سبيل التعاقب ، وزعموا أن التسلسل فيها غير محال ؛ لعدم إمكان التطبيق فيه .

والشارح : في هذا الوجه يريد أن يبين أن برهان التضايف - بل وغيره كبرهان التطبيق - يمكن إجراؤه في مثل هذا التسلسل ، حتى يدل على بطلان التسلسل بجميع أنواعه ، سواء في الأمور المتعاقبة ، أو في الأمور المجتمعة .

وذلك لأن حاصل برهان التضايف : أنه لو ذهبت سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية ، كالسابق والمسبوق مثلاً ، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أزيد من عدد المضاييف

وكل واحد من آحاد السلسلة ، له سابقة ، ومسبقية ، فيتكافأ عدد السابقيات
والمسبقيات ، فيما فوق المعلول الأخير .
ويبقى في المعلول الأخير مسبقية بلا سابقة .
فيزيد عدد المسبقيات على عدد السابقيات بواحد ، وهو محال .

الآخر ، وهو محال ؛ لأن المتضايقين متكافئان في الوجود ، وذلك لا يختص بما هو
مجتمع ، أو متعاقب .
وتوضيحه : أن التضاييف هو كون شيء بحيث لا يعقل بماهيته إلا منسوباً
إلى شيء آخر ، مع كون ذلك الآخر بحيث لا يعقل إلا منسوباً إلى هذا الذي
نسب إليه .

فالتضايقان هما اللذان لا يعقلان إلا معاً ، أى لا يعقل أحدهما بدون الآخر . فإن
تحقق أحد المتضايقين - من حيث إنه مضاف - في الخارج أو في العقل ؛ فإنما يكون
مع تحقق الآخر ، حيث لا يتحقق المنسوب - من حيث هو منسوب - إلا وقد تحققت
النسبة ، ولاتكون النسبة إلا وقد كان الطرفان .

فهما متكافئان ؛ أى لا يكون أحدهما في ظرف من الظروف ، إلا والآخر
معه فيه . ولا ينفرد أحدهما عن الآخر .

وذلك كالعلة والمعلول ، والأب والابن ، والسابق والمسبق ، وغير ذلك .

ثم إن المتضاييف ينقسم إلى قسمين :

متضاييف مشهورى .

ومتضاييف حقيقى .

فالأول : هو الذات المعروضة للإضافة ؛ كذات الأب ، وذات الابن ، وذات

العمة ، وذات المعلول .

والثانى : ماهو العارض المذكور الذى به وقع التضاييف بين الذاتين .

وإنما سمي الأول مشهوريا ؛ لأنه قد اشتهر باسم المضاييف ، وهو ليس بمضاييف على الحقيقة . وإذا سمي مضاييفا ، فذلك الاسم له ، لا من حيث نفسه ، بل من حيث شيء آخر .

فنفس الذات مع الذات ، لاتضاييف بينهما ، بل كل ذات تتصور منفردة عن الأخرى . فقد تحضرك صورة الأب ، أى صورة نفس ذاته ، لا من حيث الأبوة ؛ ولا تحضرك ذات الابن ، من حيث هى كذلك .

وقد يموت الأب ، ويبقى الابن ، وبالعكس فى الموردين .
وإذ كان التضاييف ، من حيث شيء آخر ، فذلك الشيء هو المضاييف حقيقة ؛ فإنه الذى لا يعقل إلا مع الآخر ؛ لاذهنا ، ولا خارجا ؛ كالأبوة والبنوة ؛ فإنهما مفهومان إنما يعقلان معا ، ويتحققان فى الخارج معا ، كما هو ظاهر .

وعلى أى حال ، فالمضاييف - من حيث هو مضاييف - لا ينفرد عن مضاييفه ، فهما يتكافآن فى العدد . فلو تعددت إضافات ، كأبوات وبنوات ، فلا يجوز أن يكون عدد إحداها أزيد من عدد الأخرى ؛ فإنه ما من أبوة ، إلا وبإزائها بنوة ، فلا يتصور الانفرد ، وإلا لزم أن لا يكون مضاييفا ، هذا خلف .



إذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا أن سلسلة كلٍّ من آحادها قد تقدمه آخر ، وسبق عليه ، فلا محالة يقع التضاييف - بين تلك الآحاد - بالسابقة والمسبوقية .

ولو ذهبنا إلى غير النهاية ، للزم أن يزيد عدد السابقيات على عدد المسبقيات ، فيكون قد زاد عدد أحد المتضاييفين على عدد الآخر ، ويلزم الخلف .

أما وقوع التضاييف بينها ، فظاهر .

وأما لزوم زيادة عدد أحد المتضاييفين على تقدير عدم التناهى من طرف

البدا ؛ فلأننا إذا أخذنا السلسلة من مسبوق معين ، وليكن مبدأ السلسلة مما يلينا ،
ثم ذهبنا إلى طرف المبدأ ، فالسابق على هذا المسبوق المعين ، قد تحقق له :

وصف السابقة ، من حيث تقدمه على المسبوق الأخير المفروض .

ووصف المسبوقية ، من حيث سبقه على ما هو قبله .

وهكذا كل واحد من آحاد السلسلة .

سابق ، من حيث ما بعده .

مسبوق ، من حيث ما قبله .

فلكل واحد سابقة ، ومسبوقية .

فقد تكافأ عدد السابقات والمسبوقيات ، فيما عدا المسبوق الأخير من الآحاد
غير المتناهية . كلُّ سابق ومسبوق . وبقى المسبوق الأخير ، مسبوقاً فقط ،
وليس بسابق .

فكان عدد المسبوقيات أكثر من عدد السابقات ، حيث تساوى عددهما فيما
قبله ، من جهة أنه ما من جزء ، إلا وله السابقة والمسبوقية ، فلا تفاضل في العدد .
ومسبوقية الأخير لا توازيها سابقة ، فكانت زائدة في عدد المسبوقيات ،
فيكون عدد المسبوقيات أكثر بواحد ، من عدد السابقات ، فيزيد عدد أحد
المتضايفين على عدد الآخر ؟ وقد تبين أنه محال . فلا بد أن تنتهى السلسلة إلى
سابق ليس بمسبوق ، حتى توازى بسابقيته مسبوقية المعلول الأخير ، الذى هو مسبوق
ليس بسابق ، فيتكافؤ العددان .



وفى هذا البيان نظر ظاهر ، حاصله :

أنا قد بينّا التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه ، وهذا حاصل فى السلسلة غير

المتناهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة ، وهو المسبوق الأخير . مضاف للسابق عليه ، فقد تحقق بينهما سابقة ومسبوقية متكافئان . ثم إن السابق عليه ، مع ما قبله ، متضايقان ، و بينهما سابقة ومسبوقية متكافئان ، وهكذا - إلى غير النهاية - يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات .

وأما ماموّهته - بقولك : ما قبل المسبوق الأخير ، يتحقق في كل واحد من الأحاد سابقة ومسبوقية إلى غير النهاية ، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته - فهو مغالطة ، إذ هذا التكافؤ الذى زعمته - فيما قبل المعلول الأخير - ليس تكافؤا بين المتضايقين ؛ لأن المتضايقين إنما هما اللذان تتحقق بينهما الإضافة على ما قررناه . وليست سابقة ما قبل المعلول الأخير مضافة لمسبوقيته هو ، بل مضافة لمسبوقية المسبوق الأخير ، حيث إنه ما عرضت له السابقة ، إلا لكونه سابقا لمسبوق ، وهو المسبوق الأخير .

وليس عروض السابقة له ، من حيث إنه مسبوق ، فليس ما عرض له من السابقة والمسبوقية ، متضايقين بالضرورة . وإنما هو مسبوق لما قبله ، فمسبوقيته مضافة لسابقة الذى قبله .

كما أن التضايق ، بين سابقيته ومسبوقية المعلول الأخير ، كما هو ظاهر . وبالجملة : حيث أخذ المتضايقان بما هما متضايقان ، لم تتحقق إضافتهما إلا بمتضايقين . فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايقين ؛ مسبوقية الأول لسابقة الثانى ، ولتذهب إلى غير النهاية ، فلا يزيد عدد المتضايقات ، بل هما اثنان اثنان ، حينما انتهيت إلى أن لا تنتهى .

فأين الاستحالة ؟ وهذا سهل التحصيل . وبتدقيق النظر فى هذا الذى بيننا تشهد أن ليس لهذا البرهان التضايقي صحة ، على أى تقرير قرر . ولا نطيل الكلام فيه .

[٢٩] ولا يتوهم أن هذا الدليل إنما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد .

أما إذا كان من الجانبين - كما فيما نحن فيه - فلا ينافيه هذا الدليل ؛ فإن الحوادث كما لا أول لها ، لا آخر لها ، فكل ماله مسبوقية ، فله سابقة ؛ فلا يظهر الخلف .

[٢٩] [ولا يتوهم . . . الخ] .

دفع لدخل تقريره أن يقال : هذا الدليل إنما يتم إذا تناهت السلسلة من طرف ، حتى يكون آخرها من هذا الطرف مسبوقية بلا سابقة ، بخلاف ما إذا ذهبت إلى غير النهاية في الطرفين ؛ فإنه حينئذ ما من فرد من آحادها ، إلا وقد تحققت له المسبوقية والسابقة ، كما فيما نحن فيه من الحوادث المتعاقبة ؛ فإنه ما من وضع من الأوضاع ، إلا ويعقبه وضع آخر ، وهكذا إلى غير النهاية في جانب المستقبل أيضاً ، إذ لا تقف عند حد ، فإذا كل ما فرضته مسبوقاً ، كان سابقاً أيضاً ، فلا يفيد الاستدلال ههنا شيئاً .

وحاصل الدفع أن يقال : لك أن تأخذ واحداً من آحاد السلسلة وتنسبه إلى ما فوقه ، أى ما قبله من جهة العلل ، فتجده بتلك النسبة مسبوقاً وليس بسابق ؛ فنقول : لا بد من تناهى السلسلة في الماضي ، حتى يكون في طرفها من قبل الماضي سابقة بلا مسبوقية ، تكافئ تلك المسبوقية التي بلا سابقة .

ثم تنسب ذلك الطرف إلى ماتحته من معلولات ، فيكون بالنسبة إليها سابقاً وليس بمسبوق ، وهكذا تذهب في المعلولات إلى المسبوق الأخير ، فلا بد في طرف المعلولات من الانتهاء إلى مسبوق ليس بسابق ، حتى تكافئ مسبوقيته ، سابقة هذا الذى أخذناه طرفاً .

فيلزم تناهى السلسلة في الجانبين .

وذلك لأننا إذا أخذنا واحدا من آحاد السلسلة ، كالمعلول الأخير وتضاعدا ،
يجب أن يكون فيما قبله من الآحاد سابقة لا يكون معها مسبوقية ، حتى تتكافأ
المسبوقية التي في المبدأ .

وكذا إذا تنازلنا ، يجب أن يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية ، لا يكون
بإزائها سابقة ، كما وجد في المبدأ سابقة ليس معها مسبوقية ؛ ليتكافأ عدد
السابقيات والمسبوقيات .
فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين .

[٣٠] ومن البين أن هذا البرهان يجرى في الأمور المتعاقبة في الوجود أيضاً ؛
لأن عدد أحد المتضايقين لا يز يد على عدد الآخر ، سواء اجتمعا في الوجود أو تعاقبا فيه .
مثلا لا يمكن أن تكون الأبواب أكثر من البنوات ، سواء اجتمعتا في الوجود
الخارجي أو لا .

ولا يخفى أنا لسنا بسبيل إثبات تنهى المستقبلات فإن « لاتناهيها » عبارة عن
عدم الوقوف عند حد ، وذلك ليس تسلسلا بالإجماع .

ثم إن صح إجراء هذا البرهان فيها ، فهو مما يسوء المتكلم ؛ فإنه يثبت « اللاتناهي »
بهذا المعنى ، فيكون مشترك الإلزام .

فما هو جواب المتكلم عن إجرائه في المستقبل ، فهو جواب الحكيم عن إجرائه
في الماضي والمستقبل .

فياليت الدفع كان بأن يقال : الكلام في آن وجود معلول من السلسلة نأخذه ؛
فإن آن وجوده غير آن ما بعده ، فيفرض الكلام في آن وجوده ، الذي هو
قبل وجود ما بعده ، وهو في هذا الآن منفرد عما بعده ، فهو مسبوق غير سابق ،
فيجرى فيه ما أجرى .

[٣٠] [ومن البين . . . الخ] .

[٣١] وكذا برهان التطبيق يجرى فى الأمور المتعاقبة فى الوجود ؛ لأن التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع فى الوجود الخارجى ؛ بل العقل بمعونة من الوهم إذا أخذ :

جملة من الحوادث المترتبة إلى غير انتهاء .
وجملة أخرى غير متناهية ، من الحادث الذى قبل مبدأ الجملة الأولى ، أو بعدها .
وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى ، على مبدأ الجملة الثانية ، ينطبق سائر آحاد الأولى ، على سائر آحاد الثانية . ونسوق الدليل .

يريد أنه لا فرق فى لزوم الحال ، بين المتعاقب وغير المتعاقب ، لاستحالة أن يزيد عدد أحد المتضايقين على الآخر ، على أى نحو أخذ .

فالتسلسل مطلقا محال . فدلّيل الفلاسفة منقوض بما اعترفوا بحدوثه ، ولا ينفعهم الفراز ، بأنه تسلسل فى المتعاقبات ، وهو غير محال ؛ لما نبين أنه محال .
[٣١] [وكذا برهان التطبيق . . . الخ] .

اعلم أنا إذا فرضنا امتدادين خرجا فى جهة واحدة ، وكان أحدهما أزيد من الآخر بمقدار معلوم :

فمن الجائز أن يُعطَف أحد الرأسين إلى الآخر ، حتى ينطبق الرأسان .
ومن الجائز أيضاً أن يفرض أن ما كان فى أحدهما من الزيادة بعد انطباق الرأسين ، قد ذهب فى الجهة المقابلة للرأسين ، حتى يكون كل جزء من أجزاء أحدهما ، قد قابله مثله من الآخر .

فعلى هذا الفرض تذهب الزيادة المذكورة فى الجهة المقابلة للرأسين ، حتى يكون ما كان زائدا فى جهة الرأسين ، يفضل صاحبه فى الجهة الأخرى ؛ لأننا لما فرضنا أن كل جزء من آحادهما انطبق على مثله من الآخر ، فقد انطبق الناقص على ما يوازيه من الزائد ، وبقيت زيادة الزائد ، لم ينطبق عليها شئ .

فلو فرض أن كل جزء من أحدها ، انطبق على كل جزء من الآخر ، بحيث تساوى المنطبقان ، لزم مساواة الزائد للناقص ، وهو محال بالضرورة للزوم تساوى الجزء مع الكل ، وهو خلف .

ومن المعلوم أن المدار في هذا ، على مجرد التجويز الإمكانى ، وليس يلزم أن يؤخذ الطرفان ويطبقا بالفعل ، بل العقل بمعونة من التخيل يتوهم انطباق رأسى الخططين ، ويرتب اللوازم .

ومن المعلوم أيضاً أن الجائز لا يستلزم محالا ، وإلا لكان محالا ؛ لأن ما يستلزم المحال محال .



إذا تقرر هذا فنقول : لو امتدت سلسلة إلى غير النهاية من طرف المبدأ ، فن الجائز أن نفرض سلسلة أخرى معها ، غير متناهية أيضاً .

ومن الجائز أن تكون أنقص منها بمقدار ما في طرف التناهى ، بل يصح أن يؤخذ جزء من السلسلة من حد معين إلى غير النهاية ، ويؤخذ طرفها الزائد عن هذا الحد ، بمقدار معلوم إلى غير النهاية .

ومن الجائز أيضاً أن يطبق رأس إحدى السلسلتين على رأس الأخرى ، بأن يتوهم العقل بمعونة من التخيل ، أن أحد الرأسين قد انطبق على الآخر ، على نحو جائز . ومن الجائز أيضاً أن يفرض انطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على مقابله من الأخرى ؛ إذ لا مانع منه كما سبق .

فنقول : عند التطبيق ، وذهاب الزيادة إلى حد طرف لا تنهى :

إما أن ينطبق كل جزء من أحاد إحداها على كل جزء من آحاد الأخرى ، بحيث تتحد المنطبقات إلى غير النهاية ، فيلزم مساواة الناقص للزائد ، إذا لم تفضل إحداها

.

الأخرى ، لفرض انطباق كل جزء على كل جزء .
وإما أن لا يقابل كل جزء من إحداهما ، جزءاً من الأخرى ، مع فرض التساوى
عند الرأسين ، فتنفضل الزائدة الناقصة بمقدار ما كانت تفضلها به .
ولما فرض انطباق كل جزء من الناقصة ، على مثله من الزائدة ، من طرف
الرأسين ، فلا محالة يظهر الفضل في طرف ما فرض غير متناه ، فتنهاى الناقصة ،
فتنتهى الزائدة أيضاً ، لزيادتها عنها بمقدار متناه .
والزائد على المتناهى ، بمقدار متناه ؛ متناه ، فيلزم المطلوب وخلاف المفروض .
فلو فرض لا تنهى السلسلتين لكان اللازم :
إما مساواة الناقص للزائد .
أو خلاف المفروض .
وكلاهما محال .
وليس ذلك المحال لشيء مما فرض جوازه بالضرورة ، فهو لعدم التناهى ،
فلا تناهيهما محال .

والحاصل : أن العقل يحكم حكماً كلياً ، عند الانطباق ، هكذا :
إما أن ينطبق كل جزء من الناقصة ، على كل جزء من الزائدة .
فيلزم مساواتهما .
وأما أن لا ينطبق كل^{*} على كل^{*} .
فبعد ذهاب الزيادة إلى طرف اللاتناهى ، يلزم أن تنتهى الناقصة فتنتهى الزائدة .
والكل محال ، فما استلزمه محال .



ولا يخفى أن مثل هذا جائز ، في جميع ما فرض غير متناه :

سواء كان مجتمعا في الوجود .
أو متعاقباً .

لعدم تفاوت التجويز المذكور ، حيث لم يجب التطبيق في الأجزاء بالفعل ،
بل اكتُفيَ بمحض التطويز الإمكانى .

ثم لتعلم أن هذا البرهان - أى برهان التطبيق - مما قد أجمع على قبوله الحكماء
والتكلمون

إلا أن المتكلمين عمومهم في كل غير متناه ، على ما سيذكره الشارح .
والحكماء خصصوه بغير المتناهى ، بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود . وصار
بطلان التسلسل كالبديهى لديهم بهذا البرهان .

ونحن نقول : إنه سفسطة ؛ فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا :

بجذب غير المتناهى الناقص ، ليصل إلى رأس الزائد .

أو بنمو الناقص ، حتى يصل إلى الزائد .

أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص .

أو بتداخل الناقص .
أو بتكاثف الزائد .
حتى يتساوى رأساهما .

أو بعطف رأس الزائد ، إلى رأس الناقص .

والأول محال لمكان عدم التناهى ؛ إذ غير المتناهى لا ينجذب ، وإلا لزم الطرف ،

فما فرض لا طرف ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق .

وما بعده - إلا الأخير - لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء ، محالا ؛ إذ

يجوز تساويهما

بما زاد من الأجزاء في النمو .

ونقص منها في الذبول .
وبما زاد من المقدار في التخلخل .
وما نقص منه بالتكاثف .
لاتحاد المقدار عند حصول شيء من ذلك .
والأشياء المتحدة المقادير متساوية فيها وجوبا ، فلم يبق إلا الأخير .
فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأسان ، فذلك فرض جائز .
والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين ، على كل جزء من أجزاء
الأخرى ، حكم باطل ؛ للزوم تساوى الناقص والزائد .
وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد ، فلا يستلزم تناهى إحداهما ،
لأن الزيادة لا تزال في الأوساط :
إما مع دوام حركة لا نهائية في الأجزاء والانطباق .
وإما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداهما ، لجزء واحد من الأخرى ، للاثناء ،
فإن تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة في طرفهما .
فلتكن في الأوساط ،
وإنما يلزم ما ذكرنا في المنتهى .



والحاصل : أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق ، تكون الزيادة فيما بعدها إلى
غير النهاية ، فليس لنا مرتبة هي آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل في طرف
آخر يقابل طرف الرأسين .

فإن كان حكم العقل تفصيليا ، فذاك .
وإن كان إجماليا ، فلا نسلم انطباق كل جزء ، على كل جزء ، ولا يلزم محال ؛

لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى ، بدون مقابل .



وملخص ما قالوا : أنه عند التطبيق لا بد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهورها في طرف اللاتناهي المفروض ؛ لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدهما من السلسلتين .

ولا يمكن انطباق الكل ، على الكل ، وإلا لزم التساوى .



وملخص ما قلنا : أن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد ، حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين ، انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان في المنحنى لم ينطبق على شيء ، ولم تظهر الزيادة في الطرف الآخر .
ولو سلمَّ الانطباق ، فلا يكون دفعيا ، بل لا بد من تحرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية ، بحركات غير متناهية ، والزيادة في الأوساط إلى غير النهاية ، لما أن الأجزاء غير متناهية ، فانطباقاتها غير متناهية .

فلا الحركة تقف .

ولا الأجزاء تنتهى .

ولا الزيادة تظهر في الطرف ، بل هي متحركة في الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضرورى .

نعم لو كان الامتدادان من حديد ، ورد أحدهما إلى طرف اللاتناهي حتى حصل الانطباق بدون الانحناء ، لكان ذلك صحيحا .

ولكن لو كانا من حديد ، لاستحال الانطباق لاستحالة رد غير المتناهي ، لعدم طرفٍ بعده خلاء أو هواء يذهب فيه .

وهو ظاهر .

[٣٢] فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة ، لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق ، فقد ظهر فسادہ .

وإن كان ذلك لأن السلسلة غير المتناهية ، غير موجودة هناك ، فالدليل وإن كان جاريا ، لكن المدعى فيه متخاف ؛ لأن غير المتناهي غير موجود هناك ، وليس المدعى إلا امتناع السلسلة الموجودة غير المتناهية .

ولما لم تجتمع الآحاد ، لا تكون السلسلة غير المتناهية موجودة هناك .
فيرد عليه أن مقتضى الدليل عدم جواز وجودها أصلا ، لا على سبيل الاجتماع ، ولا على سبيل التعاقب .

وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين ؛ فإنما هو مبنى على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح . وإلى الآن لم يقم برهان خطابي ، فضلا عن يقيني ، على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود ، مع الترتيب أو لم تكن كذلك .
فإن ثبت تناهي الحوادث ، فلشيء آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازا .
وطريق إثبات الواجب متسع ، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام .
[٣٢] [فإن كان تجويزهم التسلسل . . . الخ]

أقول : يريد أن يبين قولهم في هذا المقام على جميع محتملاته ، ويبطله على أى وجه كان .

فيقول : إن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة ومما منهم أن البرهان لا يجرى في المتعاقب ، لعدم إمكان التطبيق ، فقد ظهر فسادہ بما تقدم ، حيث قلنا : إن التطبيق لا يتوقف على وجود الأمور مجتمعة ؛ لما أن التطبيق على تخيل ، لا خارجي تفصلي .

وإن كان ذلك - أى تجويزهم التسلسل في المتعاقب - لأن السلسلة غير المتناهية غير موجودة في صورة التعاقب ، فالمدعى ثابت عند الفريقين .

والسلسلة غير المتناهية المفروضة ههنا ، وإن لم تكن موجودة مجتمعة ، فهى موجودة متعاقبة ؛ فإن جميع الحوادث موجودة فى جميع الأزمنة ، بمعنى أن كل واحد من آحادها ، موجود فى جزء من تلك الأزمنة .

والوجود أعم من أن يكون فى الآن ، أو فى الزمان .

والوجود فى الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع ، أو على سبيل التعاقب

فإن الحكيم قائل : لا يمكن أن توجد سلسلة غير متناهية .
والتكلم ذاهب إليه أيضا .

فإن جرى البرهان فى الأمور المتعاقبة ، فنتيجته أن غير المتناهى محال ، أى لا يمكن أن يكون فى عالم الوجود ، وقد صدق فى المتعاقب ، فإنه غير موجود ، فالدليل جار ، والمقتضى غير متخاف ، وتعاقب الأمور إلى غير النهاية ، مع عدم وجودها ، غير مناف لمقتضى الدليل ؛ فإن الدليل يقتضى — كما علمت — أنه لا يمكن وجود سلسلة غير متناهية ، وإلا استلزم محالا .

والحاصل : أنهم أرادوا — على هذا — أن الدليل غاية ما يدل ، يدل على امتناع سلسلة غير متناهية ، أى امتناع وجود سلسلة غير متناهية .

فإن أجرى فى المتعاقب أنتج أن السلسلة غير موجودة ، ويستحيل أن توجد ، وهى غير متناهية ، فلا منافاة بين جواز تعاقب ما لا يتناهى ، وبين جريان البرهان فيه ؛ إذ مع جريانه فيه ، لم تتخلف نتيجته ، وهى عدم وجود ما لا يتناهى ، وهى فى المتعاقب ، كما هى .

فيرد عليهم — على هذا التقدير — أن مقتضى الدليل أن لا تكون سلسلة غير متناهية أصلا ، لا متعاقبة ولا مجتمعة ؛ لما علمت أنه لو فرض وجود سلسلة متعاقبة غير متناهية ، لجرى فيها التطبيق ، وسبق البرهان ، فيلزم :
إما أن تقف إلى حد .

.

وإما أن يكون كلها مساويا لجزئها .

ووقوفها عند حد ، خلاف الفرض ، ومستلزم للمطلوب .

ومساواة الكل للجزء محال ، على أى نحو فرض .

إن قلت : كأنى أرى الكلية ، والجزئية ، والمساواة ، والوقوف ، وعدم الوقوف

وما يشبه ذلك ، إنما هى من أوصاف الأمور الوجودية ، حيث إن العدم البحت

لا يتصور له كل ولا جزء ، ولا مساواة ولا غيرها ، بالضرورة .

وإذا كانت الأمور المتعاقبة يحملتها غير موجودة أصلا ، ولا ينحو من الوجود

حين التطبيق ، فكيف يسوغ للعقل أن يحكم :

بالتطبيق ؟ .

أو بمساواة الكل للجزء ؟

أو الناقص للزائد ؟

وما ينحو نحوه ؟

مع أنه لا شئ حينئذ حتى يقال : كل جزء ، وزيادة ونقصان ،

إن هذا إلا الخلف .

قلت : نعم إنها من حيث هى جملة ليست بموجودة فى الخارج ، فى آن واحد

على أنها كذلك ، لكنها وإن لم تكن كذلك ، فقد شمت رائحة الوجود بأسرها ،

غايته على سبيل التعاقب ؛ فإن العقل حاكم على الزمان ، على فرض وجوده ، بأنه

شئ واحد موجود ، أزلا وأبدا ؛ وإن لم تكن جميع أجزائه مجتمعة فى الوجود .

وهذه الحوادث المتعاقبة بجميعها ، قد وجدت فى جميع الأزمنة ، يعنى أن

كل حادث منها ، قد وجد فى جزء يحاذيه من أجزاء الزمان ، والجميع موجود فى الجميع .

وليس المراد أن الجميع بما هو جميع ، موجود كذلك فى كل جزء من أجزاء الزمان ،

فهذا نحو من الوجود للجميع يحقق له الاتصاف بالأوصاف الوجودية ، من حيث هو كذلك ؛ فإن وجود الشيء الموجب لأن يتصف ذلك الشيء بالأوصاف الوجودية ، ليس خاصا بالوجود على أن تكون جميع أجزائه مجتمعة في آن .

بل الوجود على أنحاء شتى :

فقد يكون على سبيل اجتماع الأجزاء .

وقد يكون على تعاقبها .

كالحركة لا تجتمع أجزاؤها في الوجود ، وهي مع ذلك يحكم عليها :

بالانطباق على الزمان ، وعلى المسافة .

وبأنها كل .

وأن جزأها جزء .

إلى غير ذلك من الأوصاف الوجودية .

وحاصل الكلام أن الأوصاف الوجودية تعرض للموصوف عند وروده في العقل

على النحو الذي كان له به الوجود .

فجريان البرهان في المتعاقبات حق ، وهو على ما سبق يستلزم أن لا تتحقق

المتعاقبات غير متناهية على أى نحو من الوجود .

إن قلت : التطبيق وفرض انطباق كل جزء على مقابله إلى غير النهاية قاض

بفرض مبدأ مندرج إلى غير النهاية في الانطباق . وذلك مستلزم لفرض شيء من السلسلة

متقدما على آخر ، وشيء آخر متأخرا عن آخر منها .

والتقدم والتأخر إضافتان ، والإضافات لا تتحقق بدون المتضافات المفروضة

لأن تلك الإضافات .

فلا بد في فرض الانطباق في آحاد السلسلة من وجود تلك الآحاد المتقدم

[٣٣] بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر؛ فإنهم يقولون :
إن المبادئ العالية موجودة في الدهر . والدهر وعاء الزمان .
فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجى ، فأخراجه
من الوجود الخارجى تحكّم .

بعضها على بعض ، ضرورة أن المتضايين إنما يوجدان معا ، ولا ينفرد أحدهما
بالوجود عن الآخر .

قلت : ذلك وهم ظاهر ؛ فإن المتضايين يكفى في تحقق الإضافة لهما وجودهما
على أى نحو من الوجود .

وعروض الإضافة لهما من الأمور العقلية ، فعند اعتبار الإضافة في العقل يجب
تحققهما فيه معتبرين بالنظر إلى خارجهما على النحو الذى كان عليه .

واعتبر بمن واقع زوجته وقضى نحبه لساعته ؛ فهو إذ ذاك ليس بأب ، فإن تخلق
من نطفته ولد ، فهو أب ، والولد ابن ، وإن لم يجتمعا في الوجود .

وحاصل الكلام أن المتضايين لا يوصف أحدهما بالإضافة إلا بعد تحقق الآخر ،
فيوصفان بها معا ، عند تحققهما في الوجود، سواء اجتمعا معا في الوجود ، أو تعاقباه .
غايته أن لا تتحقق الإضافة إلا بالتأخر منهما ، فافهم .

وهنا إيرادات آخر ، بعد إيرادها من شغل الأوراق ، وإتباب الأحداق .

[٣٣] [بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر ... الخ] .

أقول : ترقى في أن للأشياء المتعاقبة وجودا به يصح فرض التطبيق فيها ،
وإن كان على وجه التعاقب ، ولم يثبت للمجموع - من حيث هو مجموع -
وجود خارجى .

حاصله : أن للأشياء المتعاقبة - بما هى مجموع - وجودا خارجيا أيضاً ؛
لما أن الحكماء قد ذهبوا إلى أن للوجود فردا آخر :

سوى ما يكون على سبيل الاجتماع .

أو على سبيل التعاقب .

ينسبونه إلى الدهر ، فيسمونه الوجود الدهرى ؛ فإنهم يقولون بأن المبادئ العالية ، كالقول والنفوس الفلكية ، والأفلاك ؛ موجودة في الدهر ، ويريدون من الدهر : ما يعتبر من نسبة الثابت على حال واحد أزلا وأبدا ، بلا تجدد في شأن ما ، إلى التغير .

فظرف هذه المبادئ ووجودها ، هو الدهر .

ويقولون أيضاً : إن الدهر وعاء الزمان ، فالزمان بنفسه ووجوده مظروف فيه أيضاً ، كالمبادئ العالية .

ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة ، ظرفها الزمان ، والمظروف في المظروف في شيء ، مظروف في ذلك الشيء ، فالأشياء المتعاقبة موجودة في الدهر أيضاً .

ومن المسلم أن العاليات بوجودها الدهرى ، موجودة في الخارج ، فالوجود الزمانى على سبيل التعاقب ، الذى مع هذه العاليات في الدهر ، له نحو من الوجود الخارجى ، فإن ما ثبت لأحد المتحدین في حال أو ظرف - من حيث ذلك الحال أو الظرف - يجب أن يثبت للآخر لاتحاد الحيثية ، فأخراج الوجود الزمانى من الوجود الخارجى تحكم .

فثبت أن للأشياء المتعاقبة - على أنها متعاقبة - وجوداً خارجياً ، فيصح الحكم عليها بالأحكام الوجودية ، كما سبق .



واعلم أنه قد نقل بعض الأفاضل عن الحكماء المشائين أنهم قائلون : بوجود جميع الممكنات بجواهرها وأعراضها ، بوجود واحد أزلى أبدي ، في عالم آخر سوى هذا العالم ، يسمى عالم الدهر ، وهو ما يعبر عنه بـ « حاق نفس الواقع » بحيث لا تغير فيها

ولا انصرام ، ولا ظهور ولا خفاء ، ولا وجود فيه بعد عدم ، ولا عدم بعد وجود .
بل الوجود موجود أبداً ، والمعدوم معدوم أبداً ، كل في حاق موقع نفسه ، بدون
ترتب ولا انقضاء .

وأن هذه الموجودات الداخلة تحت حكم التغير والتبدل للكائنين تحت حيلة
الزمان ، إنما هي صور هذه الموجودات الحقيقية التي لا تبدل فيها بوجه .
وهذا شيء قد ذهبوا إليه في باب علم الواجب تعالى ، وتحقيق أنه لا يتغير بتغير
الجزئيات .

فقالوا : لأن جميع الجزئيات على اختلاف أحوالها الجزئية موجودة بهذا الوجود
الواحد الأزلي ، وتغيرها إنما هو بالنسبة إلى المتغيرات ، لا إلى الثابتات .
والتجؤوا إليه أيضاً في باب المبادئ العالية ، لأنه لو دار عليها دور الزمان ،
وكان لها نسبة التجدد بتجدده ، لكان ذلك مداراً للحكم عليها بالقرب والبعد ،
وما يشبه ذلك .

وتلك من أحكام الماديات .
فلا بد أن يكون وجودها وجوداً واحداً ، في امتداد واحد أزلي أبدي ، لا يتغير
فيه ولا تبدل بحال .

وقد تكلموا في هذا بكثير من الكلام لا يحتاج إلى إيراد .
ولكن الذي رأيناه من أقوالهم ، في كتب رؤسائهم ، كالشيخ الرئيس ، وأبي
نصر ، ومن ينحون نحوهم ، أن الدهر ، والسرمد ، والزمان ، نسب تعتبر من لحظ بعض
الأشياء إلى بعض :

فنسبة الدائم إلى الدائم تسمى عندهم بالسرمد ، كنسبة بعض العقول في ذاتها
إلى البعض الآخر .

[٣٤] ثم لا ينبغي أنه إذا سُلِّمَّ جريان برهان التطبيق ، فالمحدور الذى يظهر منه ، هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

وهذان المحدوران يجريان فى صورة التعاقب ؛ فإن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، بمعنى أنه يستحيل عرضه فى نفس الأمر لشيء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة ، أو غير مجتمعة .
فإن البداهة حاكمة بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً يأبى عن قبول مساواة جزئه كله . فليتأمل .

ونسبة الدائم إلى المتغير ، تسمى عندهم بالدهر ، أى لحظ الشيء الثابت أزلاً وأبداً ، مع المتغير كالزمان ، ويسمى دهر الداهرين .

ونسبة المتغير إلى المتغير تسمى عندهم بالزمان .

والمراد من تلك النسب كون أحد هذه الأشياء مع الآخر .

وقالوا : إن السرمذ يحيط بالدهر ، والدهر يحيط بالزمان .

وتفصيل ذلك يطلب من كتبهم .

[٣٤] [ثم لا ينبغي . . . الخ] .

أقول : لما بيّن أن للسلسلة نحواً من الوجود بحيث يصح فيها إجراء البرهان ، ويكون المدعى متخلفاً ، رتب على ذلك أن المحدور لازم مع جريان التطبيق وسوق الدليل ، سواء مع التعاقب ، أو الاجتماع ؛ فإن المحدور الذى يظهر من هذا البرهان هو :

إما الانتهاء على تقدير عدمه .

أو مساواة الجزء للكل .

[٣٥] واعلم أن الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل :

الاجتماع ، والترتب .

وقد سبق آنفاً حال الشرط الأول :

وأما الشرط الثانى : فقد وجهوا اشتراطه بأن لو لم يكن بين الآحاد ترتيب ، لم يمكن للعقل التطبيق ؛ إذ لا نظام فيها مضبوطا ، حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض ، انطباق الكل على الكل .

بخلاف الآحاد المترتبة ؛ فإنه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ ، انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية ، على نظيره من آحاد السلسلة الأولى .

وهذان المخذوران يجران في صورة التعاقب ، كما يجران في صورة الاجتماع .
أما لزوم الاجتماع على تقدير عدمه ، إذا انتهت إحدى السلسلتين ، فظاهر .
وأما لزوم مساواة الجزء للكل ، فلأن العدد الذى يساوى جزؤه كله ، مستحيل فى نفس الأمر ، أى يستحيل عروضة لشيء من الأشياء ، سواء كانت آحاده مجتمعة أم لا ؛ فإن البذاهة قاضية بأن طبيعة العدد ، بل الكم مطلقاً ، عدداً أو مقداراً ، تأبى مساواة جزئه لكه ، فإن العشرة لا يجوز أن تساوى الأحد عشر .
قلنا : بوجودهما ثم عدمهما ، أو باجتماعهما فى الوجود . وهذا ظاهر .
وقوله : فليتأمل : قيل إشارة إلى دقة المطلب . وقيل إلى بعض ماسبق من الإيرادات . فتذكر .

[٣٥] [واعلم أن الفلاسفة . . . الخ] .

أقول : قد اشترط الفلاسفة فى صحة جريان التطبيق شرطين :

أحدهما : أن يكون مافيه التطبيق مجتمعاً فى الوجود .

وثانيهما : أن يكون مترتباً بنوع من الترتب ، أعم من أن يكون زمانياً أو وضعياً ، أو طبيعياً ، أو ذاتياً .

واستوضح ذلك :

بسلسلة ممتدة .

وكف من الحصى .

فإنه يكفى فى الأول : تطبيق المبدأ على المبدأ .

وفى الثانى : لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل ، وذلك مما يعجز عنه العقل فى صورة عدم التناهى .

وعلى هذا الشرط اعتمدوا فى قولهم : بعدم تنهى النفوس الناطقة المجردة .

فإن لم يتحقق أحد الشرطين فلا يصح التطبيق ، فلا يستحيل التسلسل ، أى كون العدد غير متناه .

و بينوا لزوم الشرطين بأن مدار برهان التطبيق على قولنا :

حين انطبق رأسا الخطين ، ذهبت الزيادة إلى طرف مالا يتناهى ، وحينئذ صح للعقل أن يحكم حكما كلياً ، بأنه :

إما قد انطبق كل جزء من أحد الخطين على نظيره من الآخر ، فلزم تساوى السلسلتين .

وإما قد بقى من الزائدة أجزاء لم ينطبق عليها شيء من الناقصة : فقد انتهت الناقصة ، فاتته الزائدة أيضاً .

وبناء على هذا قالوا فى بيان الشرط الأول :

الحكم بذهاب الزيادة إلى طرف مالا يتناهى لا يتصور فيما إذا كانت السلسلة غير موجودة فى عالم الخارج ؛ فإنه ليس شيء يذهب أولاً يذهب ، فلا بد من اجتماعها فى الوجود حتى يصح التطبيق ، وسوق البرهان .

وقد علمت مما سبق قريبا حالَ هذا الشرط ، أى شرط الاجتماع فى الوجود ،
وأنه غير لازم فى التطبيق .

وأما الشرط الثانى : أى شرط الترتب بأحد أنواعه ، فقد قالوا فى بيانه ، بناء على
ما ذكرنا : أنه لو لم يكن بين الآحاد ترتب ، لم يكن للعقل أن يحكم عند انطباق أحد
الآحاد على الآخر بأنه :

إما قد انطبق كل واحد على مقابله . . . الخ .

فإنه لا يلزم من انطباق أحد الآحاد على الآخر ، انطباق شىء من بقية الآحاد
على شىء آخر ؛ إذ لا نظام فيها مضبوطاً ، ولا اتساق ، حتى يلزم عند تطبيق
الرأسين ذهاب الزيادة فى الطرف المقابل ، فينتطبق كل جزء من البقية على مقابله ،
حتى يحكم العقل بالحكم المذكور .

بخلاف الآحاد المترتبة ، فإنه يلزم فيها من انطباق المبدأ على المبدأ ، انطباق
ما بعده على ما بعده ، وهكذا ، لمكان الترتيب والاتساق .

فحينئذ يحكم العقل بالحكم المذكور ، ويلزم ما يلزم .

واطلب توضيح ذلك :

بسلسلة ممتدة ، كحبل مثلاً .

وكف من الحصى .

فإنه يكفى فى الأول تطبيق المبدأ على المبدأ ، أى يكفى ذلك فى انطباق بقية
الأجزاء ، على البقية مما يقابله ، حيث لم يحصل الانحناء ، وذهب على طريق الاستقامة .

ونحكم حينئذ بأنه :

إما انطبق كل جزء على نظيره .

أم لا .

أما في الثاني فلا يكفي في انطباق بقية الأجزاء على نظيرها ، وجود الانطباق في بعضها ، لعدم الاتساق والانتظام ، فعند تطبيق أحد الأجزاء على الآخر ، يجوز أن تكون جملة من الجملة في مقابلة واحد من الجملة الأخرى . أو في مقابلة جملة منها ، بدون امتياز بين الأجزاء ، فلا يتصور حينئذ للعقل أن يحكم بالترديد المذكور .

فإننا نقول : لم ينطبق كل واحد على نظيره ، بدون لزوم ظهور الزيادة في طرف آخر ، لوجود كثير في مقابلة واحد ، فالزائد زائد ، والناقص ناقص ، مع الاتحاد في الحدود ، بل لا بد في الحكم بأن كل واحد قد انطبق على مقابله ، من أخذ كل واحد وتطبيقه على الآخر ، على سبيل التفصيل . وذلك مما لا يمكن للعقل في صورة غير المتناهي .

فالتطبيق فيما ليس بمرتب غير ممكن :

على سبيل الإجمال ، لعدم استلزامه الانطباق في كل جزء .

ولا على سبيل التفصيل لعجزه عن ذلك .

فعدم التناهي فيما ليس بمرتب غير مستحيل لعدم جريان برهان التطبيق فيه . فمن شرط استحالة مالا يتناهي أن يكون مرتبا بأحد أنواع الترتب . وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بأن النفوس الناطقة غير متناهية ، ولا يلزم على عدم تناهيها محال ، لعدم جريان التطبيق فيها .

واعترض عليهم بأنهم قائلون بأن النفوس حادثة بحدوث الأبدان .

فإن كانت غير متناهية ، فهي في أزمنة غير متناهية . وكل واحد من الأزمنة غير المتناهية فهو متقدم على ما بعده ، متأخر عما قبله ، فالنفوس بعضها متقدم على بعض بهذا التقدم الزماني ، وهو كاف في إجراء التطبيق .

[٣٦] قلت : إن كفى التطبيق الإجمالى ، فهو جار فى غير المترتبة ، بأن يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة :
إما أن يكون بإزاء واحد من أخرى .
أولا .

وعلى الأول : يلزم المساواة .

وعلى الثانى يلزم الانقطاع .

وإن لم يكف التطبيق الإجمالى ، لم يكن جاريا فى صورة الترتب أيضاً ؛
إذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد ، بإزاء واحد واحد ، مفصلاً .
ودعوى أن هذا الإجمال كاف هناك ، دون الإجمال فى الصورة الأولى ، تحكم .
بل لهم أن يدفعوا ذلك بأنه فى السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة إلى طرف اللاتناهى ،
فيظهر الانقطاع . وفى غير المترتبة لا يظهر الانتقال ، بل ربما كانت الزيادة فى
الأوساط : فتأمل .

وهذا القول ، أى عدم تنهى النفوس الناطقة ، إنما هو مذهب بعضهم ،
لامذهب كلهم ، وكأنه قائل بأزلية النفوس الناطقة فلا يرد عليه ما أورد .

[٣٦] [قلت : إن كفى التطبيق . . . الخ] .

أقول : إيراد على ما بينوا به اشتراط الترتيب فى الأجزاء .

ومورده قولهم : إنه فى المترتبة يلزم من انطباق المبدأ ، على المبدأ ، انطباق ما بعده
على ما بعده ، بخلاف غير المترتبة .

حاصله : إنه :

* إن أردتم بالتطبيق ما يكون إجمالياً بمعنى أن العقل يطبق أحد الآحاد على
مقابله ، ثم يحكم كلياً بأنه :

.

إما أن ينطبق كل واحد على مقابله ، فتنازم المساواة .
أولا ، فيلزم انتهاء إحدى الجملتين ؛ لانقضاء أجزائها ؛ إذ
لو بقي منها أجزاء ، لانطبقت على مقابلهما ؛ فإذا انتهت إحداها
لزم انتهاء الأخرى ، لزيادتها عنها بمتناه .
فذلك التطبيق كما يجري في المرتب يجري في غيره من غير فرق ؛
فإنه في غير المرتب ، للعقل أن يطبق بعض الآحاد ، ثم يحكم هذا
الحكم الإجمالي ، واللازم لازم لا محالة .

* وإن أردتم من التطبيق ما يكون على سبيل التفصيل بحيث يلاحظ العقل
انطباق كل واحد على الآخر بملاحظة تخصه ؛ فذلك غير ممكن ، لا في المرتب ولا
في غيره ، لعجز العقل عن الإحاطة بغير المتناهي تفصيلا ؛ إذ الملاحظات أفعال تحتاج
إلى أزمان . والزمان المتناهي لا يسع غير المتناهي .
والحاصل أنه :

إما أن يقال بجرى ان التطبيق في المرتب وغيره .
أو بعدم جريانه فيهما .
وأما دعوى أن الإجمال كاف في المترتب دون غيره ، فتحكم .
وللحكمة أن يدفعوا هذا بأنه :

* في المرتب ، متى انطبق الرأس على الرأس ، ذهب الزيادة في الاتجاه المقابل
للرأسين ، وهو طرف اللاتناهي ، فتنقل الزيادة إليه ، فلا محيص للعقل حينئذ من
أن يحكم :

إما بانطباق كل واحد على مقابله ، فيلزم التساوى .
أولا انطباقه ، فيلزم الانتهاء ؛ لأن الجزء غير المقابل لنظيره ،
إنما يكون عند فقد نظيره في ذلك الطرف . وقد النظير إنما
هو انتهاء احدى السلسلتين ؛ إذ لو لم تنته لكان النظير
موجودا ، ولا يمكن الواسطة ؛ لفرض ذهاب الزيادة إلى
طرف اللاتناهى .

* بخلاف غير المرتب ؛ فإن للعقل مفرا من الشقين ، بأن يذهب إلى أنه لم ينطبق
كل واحد على كل واحد . والزيادة في الأوساط لعدم فرض ذهاب الزيادة إلى طرف
من الأطراف .



ثم إن كلام الشارح من أصله بين الفساد ؛ فإن الجملتين غير المتناهييتين - بعد
فرضهما كذلك - لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداها على الأخرى ،
لاستحالة علم ذلك إلا بالإحاطة بمراتب الأعداد فيها ؛ وذلك محال لما علمت :
من فرض لا تناهيهما .

وعجز العقل عن الإحاطة بما لا يتناهى تفصيلا .

بخلاف السلسلتين ؛ فإنه قد يعلم من طرفهما المتناهى أن إحداها زادت عن
الأخرى فيه ، شبرا أو شبرين ، أو ما يعلو ذلك بدون توقف على الإحاطة بما فيها
من المقادير .

وذلك بديهى لا يكاد يخفى على عاقل ، فضلا عن إمام كامل .

نعم : يمكن - عند من يريد السفسة - أن يقال : لو فرضنا جملة غير متناهية ولا
مرتبة ، وانتقصنا منها مقدارا معلوما ، كأربعة مثلا ، فهل هى :

[٣٧] ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع ، وهو أن الأمور غير المتناهية مطلقا ، تستلزم الترتب ؛ لأن المجموع متوقف على المجموع بلا واحد ، وهذا المجموع يتوقف عليه إذا سقط عنه واحد آخر ، وهكذا .
فإذا تُوهم تطبيق المجموعات المترتبة ، يظهر التناهي في المجموعات . والمجموع الذى تنتهى إليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر ، وذلك هو الاثنان .

فالمجموعات الموجودة هناك تنتهى بعدة متناهية إلى اثنين .
فيكون المجموع الأول متناهياً .

* غير متناهية ؛ بعد الانتقاص أيضاً ، فيلزم مساواة الجزء للكل :

أى مساواة ما بقى .

لنفسه مع ما أخذ .

وهو وحده جزء المجموع من نفسه ومن المأخوذ .

* أو متناهية ؟ فيثبت المطلوب ، وخلاف المفروض ؛ إذ المنقوص منه مقدار متناه .

[٣٧] [ولى ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع . . . الخ] .

أقول : يريد أن يحقق أن كل جملة ، سواء ظهر الترتيب فيها أم لا ، فلا تخلو عن ترتب طبيعى ، وهو كاف فى التطبيق ؛ فإن التطبيق إنما يطلب سلسلة بأى ترتب تحققت .

بيان أنها لا تخلو عن ترتب : أن كل مجموع فهو متوقف على نفسه بعد إسقاط واحد ، كالعشرة تتوقف على نفسها بعد إسقاط واحد ، أى تتوقف على التسعة التى هى أقل منها بواحد .

وكذلك التسعة تتوقف على الأقل منها بواحد هو الثمانية .

وهكذا الأعظم يتوقف على الأقل ، حتى ينتهى إلى مجموع لا مجموع بعده ، وذلك هو الاثنان ؛ إذ كل ما فوقها فتحته مجموع أقل منه ، يتوقف عليه .

.

فلو فرضت جملة غير متناهية ، لكانت مشتملة على مجموعات غير متناهية ، الأعظم منها موقوف على الأقل منه بواحد ، وهكذا .

فإذا تُوهم تطبيق أحد المجموعات من جملة على نظيره من الجملة الأخرى ، ثم حكم العقل بانطباق ما بعده من المجموعات ، على ما بعده ، وهكذا كل مجموع من إحداها يقابله مجموع آخر من الأخرى :

فإما أن ينطبق كل مجموع من إحداها على مقابله من الأخرى ، فيلزم تساوى الجملتين .

أولا ؛ فيلزم انتهاء إحداها ، فتنهى الأخرى .

ويظهر التناهى فى المجموعات بحيث يصل كل منهما إلى مجموع لا مجموع بعده ، وهو الاثنان .

فقد انتهت الجملتان بما فيهما من المجموعات بعدة متناهية إلى الاثنين ، فيكون المجموع المؤلف من تلك المجموعات المتناهية متناهيا ؛ لأن ما تألف من أمور عدتها متناهية ، فهو متناه بالضرورة .



وهذا الكلام - كما ترى - موقوف على وجود المجموع فى ذاته ، وقد استدل على وجوده بما تقريره من الشكل الأول :

المجموع كل جميع الأجزاء .

وجميع الأجزاء موجود .

فالمجموع موجود .

والمجموع غير المتناهى موجود بجميع أجزائه ، وكذلك ما هو أقل منه بواحد ، وهكذا فيكون كل مجموع منها موجودا ، وإذا كانت المجموعات موجودة ، فيجرى فيها التوقف والتطبيق .

أما الأول : فلأن الأعظم لا يتحقق ، حتى يتحقق ما هو دونه بالضرورة .
وأما الثانى : فلحصول الترتيب الطبيعى بسبب هذا التوقف .



واعترضوا على هذا الدليل - أى دليل وجود المجموع - :
أولا : بالمعارضة .

لأنه لو كان المجموع موجودا ، للزم من وجود زيد وعمرو ، وجود أجسام غير
متناهية ، وهو محال بالضرورة .

بيان الملازمة : أن مجموع زيد وعمرو ، لو قيل بوجوده ، فهو أمر زائد عليهما ،
ومركب منهما ، والمركب من الجسم جسم ، فيكون المجموع جسما .

ثم نقول : مجموع زيد وعمرو ، مع نفس زيد وعمرو ، هذه الثلاثة ينشأ عنها
مجموع آخر مركب منها ، وهى أجسام فيكون جسما . . . وهكذا . . .

وإذ كان هذا باطلا بالبدهاة ، فلزومه - وهو وجود المجموع - باطل .
ثانيا : بالمتنع ، فإنه :

إن أراد بجميع الأجزاء ، كل واحد واحد ، فالصغرى ممنوعة ؛ إذ ليس المجموع
كل واحد واحد .

وإن أراد بالجميع ، المجموع ، منعت الكبرى ؛ إذ هى نفس المدعى ، ففيه
المصادرة على المطلوب .

وإن أراد فى الصغرى ، المجموع .

وفى الكبرى الجميع .

لم يتكرر الحد الوسط .

وبالجملة : فلا يصح وجود المجموع فى الأجزاء التى لم يكن بينها افتقار ، كما فيما

نحن فيه . أما فيافي أجزائه افتقار ، فقد يجوز أن يكون المجموع موجودا ، وهذا أمر آخر غير الأجزاء ، كما في الجسم المركب من الهيولى والصورة . وفيه كلام .



وأجابوا عن هذا ، بأن القول بعدم وجود المجموع إنكار للبداهة ؛ فإننا نعلم بالضرورة أنه بعد وجود الأجزاء يتحقق كل^١ نحكم بوحدته ، ويترتب عليه آثار لم تكن تترتب على كل جزء ، وتعرض له عوارض لم تكن تعرض لكل جزء .

وليس ما قدمنا من المقدمات باستدلال ، ولكن نوع من التنبيه والتوضيح . وأما ما قلتم في زيد وعمر ، إنما يتم لو قلنا بأنه ينشأ للأجزاء مجموع مغاير لتماها حقيقة .

ونحن لا نقول به ، بل نقول : كما أن للمجموع كثرة حقيقية ، ووحدة اعتبارية ، كذلك له وجود حقيقى ، ووجود اعتبارى . فالحقيقى هو وجود أجزائه .

والاعتبارى هو ماله فى نفسه بعد تمام الأجزاء .

فمجموع وجودات الأجزاء وجود واحد للمجموع ، فليس أمرا زائدا حقيقة على جميع الأجزاء ، حتى يلزم ما قلتم .

وأما باعتبار وجوده الاعتبارى ، فهو زائد . والتسلسل فى الاعتبار غير محال .



وقد يرد على هذا التصوير الذى ذكره الشارح ما قدمنا من أن الزيادة

في الجملتين غير المنتاهيتين لا يمكن علمها ولا فرضها ، اللهم إلا أن يقرر بأن جملة واحدة يفرض فيها السلسلتان .

ابتداء إحداهما المجموع المشتمل على جميع المجموعات ،

وابتداء الثانية من الأقل منه بواحد ، في نفس الجملة .

و يطبق المبدأ على المبدأ ونسوق البرهان .

ثم أقول أيضاً : لا يخفى أن الأجزاء والمجموعات ههنا غير متمايزة في الوضع ، فلا يصح أن يراد من تطبيق المبادئ ماهو تطبيق مبادئ الامتدادات ، أو الأجزاء المترتبة في أوضاعها . فلم يبق إلا أن أراد تطبيق مبادئ السلسلة ، من حيث ما كانت به السلسلة سلسلة .

والسلسلة سلسلة بالترتب الطبيعي ، فالمبادئ مبادئها ، فإذا نريد أن المتأخر بالطبع ينطبق على المتقدم بالطبع ، بحيث يكون في مرتبته على هذا التقرير ، أو العكس على ما يقرره ، في قوله [إن شئت . . . الخ] .

وهذا تطبيق وهمي بحث ؛ إذ العقل يحيل هذا التطبيق ؛ فإن المتأخر بالطبع يستحيل أن يكون في مرتبة المتقدم ، وإلا لعاد المتوقف غير متوقف ، والعكس ظاهر . ومبنى برهان التطبيق على جواز تطبيق المبادئ ، وقد استحال ههنا فلا يمكن جريان البرهان .



ثم إن الذي حدا بالشارح إلى أن يلعب بهذا الخيال غفلته عن مأخذ هذا البرهان ، أي برهان التطبيق ، وتوهمه أن المدار فيه على أي ترتيب كان ، ولم يدرك أن هذا البرهان برهان هندسي قد أتى به القوم في مسألة تنهى الأبعاد ، وكان التطبيق فيه في المقادير التي لا استحالة في التطبيق فيها على قواعد الهندسة ، كما تبين لك من تقريرنا السابق لهذا البرهان .

[٣٨] وإن شئت قلت : لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة ، وهكذا إلى غير النهاية ، فتنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد ، على السلسلة المبتدأة مما فوقه .
[٣٩] فإن قلت : إنما يلزم ما ذكرت ، لو كان العدد مركباً من الأعداد التي تحته ،

ثم أجروه في كل مترتب في الوجود ، بالعلية والمعلولية ، أوفى الوضع ، أوفى الزمان ، عند امتياز الأجزاء ، لاستلزامها امتداداً يمكن فيه العطف والتطبيق ، فما جرى في المترتبات إلا بالتبع لجرىانه في الامتدادات والمقادير ، المبني على التجويز الهندسي الذي لا استحالة فيه بوجه .

وفيما زعمه الشارح لا يستلزم الترتب الطبعي مقدارا ولا امتيازاً في الأجزاء .
على أن الشارح قد أتى بهذا الكلام ليتخلص به من الدفع السابق ، وهو به لا يخلص ؛ فإنه لا يلزم من تطبيق مجموع على مجموع ذهاب الزيادة إلى الطرف الآخر ، إلا عند الترتب في الأجزاء ، ووجود الطرف .

وليس لغير المترتب أطراف ، خصوصاً في النفوس المجردة التي الكلام فيها ؛ لأن الزيادة يجوز أن تتخلل المجموع لعدم الامتياز في الامتداد .
وبالجملة فهذا البيان الذي أورده الشارح ههنا ، في غاية الفساد من وجوه كثيرة ، لا بد في إيرادها لظهور ذلك ، عند من له أدنى إلمام بفن النظر .

[٣٨] [وإن شئت ... الخ] .

معناه ظاهر ، والفرق بينه وبين السابق أن هذا يؤخذ التطبيق فيه من العلل الناقصة ، وهي المتوقف عليه .

وفي السابق يؤخذ من نفس المتوقف .

والكلام في هذا ، كالكلام فيه .

[٣٩] [فإن قلت : إنما يلزم ما ذكرت ... الخ] .

أقول : إيراد على أن المجموع متوقف على الأقل منه بواحد ، وأن بين الاثنين

وهو ممنوع ، كما اشتهر عن أرسطا طاليس أن العدد مركب من الوحدات ، لا من الأعداد التي هي أقل منه ؛ فإن تركيب العشرة من أربعة وستة ، ليس أولى من تركيبه من الثمانية والاثنين ، ولا من غيرها من الأعداد التي تحتها .

فإما أن يقال بتركبه منها جميعاً ، فيلزم أن يكون له أجزاء متخالفة ، متغايرة فيتمدد تمام ماهية شيء واحد ، وهو محال .
وإما أن يقال بنفي تركيبه منها .
ولما بطل الأول تعين الثاني .

والثلاثة ، والأربعة ، وهكذا ، ترتباً طبيعياً .

وحاصله : أنه إنما يلزم هذا الترتب لو كان كل عدد مركباً من العدد الأدنى منه ، حتى يكون متوقفاً عليه ، ويكون بين الاثنين والثلاثة ترتيباً طبيعياً ، لتوقف الثلاثة على الاثنين وهكذا مافوق الثلاثة .

وكون العدد مركباً من الأعداد التي هي دونه ، في حيز المنع ، بل قد برهن على امتناعه كما اشتهر عن أرسطا طاليس أنه أرسل إلى بعض تلامذته .

[لا تظن أن الثلاثة حصل لها نوع من الوحدة ، ثم ثلاثة أخرى كذلك .
وتركبت منهما الستة . بل الستة كالثلاثة ، في التركيب من الوحدات] .

واستدل على ذلك بوجه :

منها : أن الوحدات كافية في التركيب ، فلا احتياج لتركيب عدد منها ، ثم تركيب الآخر منه .

ومنها : أنه لو كانت الأربعة مثلاً مركبة من اثنين ، واثنين ، لكان اللازم من تصور الأربعة بالكنه ، تصور الاثنين والاثنين ؛ مع أنها تتصورها كذلك ، ولا تتصور الاثنين والاثنين .

بيان الملازمة : أن تصور الشيء بالكنه ، بدون تصور أجزائه محال ؛ فإن التصور بالكنه ليس إلا تصور الأجزاء مجتمعة .

وأما أنا تتصور الأربعة ، ولا تتصور الاثنين ؛ فلأننا لو فرضنا أن ذهننا من الأذهان لم يقع له أن تصور ما الاثنان أصلا ، ولكن قد عرّف له معرفّة الأربعة بأنه : عدد مركب من : واحد ، وواحد ، وواحد ، وواحد .

أو أتى له بنفس عدد الأربعة في معدود ، حتى شاهده بحاسته مشلا ، فقد حصل عنده هذه الماهية بكنهها ، بحيث لم يغيب عنه شيء من ماهية الأربعة ، بدون أن يخطر له الاثنان .

ومنها : أن الاثنين مركبة من الوحدات قطعا ، ولا نجد فرقا بين عدد وعدد .
ومنها : ما ذكره الشارح وهو أن العدد لا يمكن تركبه من الأقل منه ؛ فإن العشرة مثلا ، لو قلنا بتركبها مما تحتها ، فتركبها من الأربعة والسته ، ليس أولى من تركبها من الخمسة والخمسة ، أو السبعة والثلاثة ، وغير ذلك .

وإذا لم يمكن تركبها من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح :
فإما أن تتركب من جميعها على العموم ، بحيث يكون كل واحد مما تحتها جزءا من حقيقتها الواحدة ، فيلزم أن تكون العشرة ، خمسين ، وهو الحاصل من جمع ماتحت العشرة من الأعداد .

وإما من جميعها ، لا كذلك ، بل بتركب بعض مع بعض يحصل ماهية العشرة ؛
وبتركب بعض آخر مع آخر ، يحصل أيضاً ماهية العشرة .

مثلا بتركب الستة مع الأربعة تتحقق ماهية العشرة .

ومن الثمانية والاثنين كذلك .

ومن السبعة والثلاثة كذلك .

وهكذا ... فيلزم أن يكون لشيء واحد ماهيات متعددة ، كل منها تمام ماهيته ، وذلك محال .

بيان اللزوم : أن الماهيات تتخالف باختلاف الأجزاء بالضرورة ؛ إذ عند اتحاد الأجزاء لا تختلف اللوازم لعدم التفاوت ، فلا تختلف الماهيات .
ولأن الماهية إنما هي ماهية بأجزائها ؛ فإذا كانت الأجزاء غير الأجزاء ، فالماهية غير الماهية بالضرورة .

وهذا حكم بديهي لا يحتاج إلى البرهان .
وهنا قد اختلفت الأجزاء ، فإن كل عدد من هذه الأعداد ، غير الآخر بالضرورة ، فيجب اختلاف ما تتركب منها ، فيكون للعشرة ماهيات مختلفة متعددة .
وأما بيان أنه محال : فهو أن ماهية الشيء مالا يتحقق الشيء إلا به ، وبه يتحقق .
فلو تعددت ماهيات شيء واحد ، لكان متحققا قبل كونه متحققا ؛ فإن كل واحد منها لا يمكن تحقق الشيء إلا به ، وبه يتحقق الشيء . فبما هي من المتعدد صار متحققا لكونها ماهيته ؛ ولكون الماهية الأخرى ماهية له لا يتحقق إلا بها ، لم يكن متحققا بما صار به متحققا .
هذا خلف .

ومعنى قولنا : [وبه يتحقق]

أنه يتحصل به بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر في وجوده ، سوى لوازم الجاعل والجلل ، أي يتم به للشيء ذاته .

فتركبه من جميعها محال .

ومن بعضها تحكم .

فلا تتركب منها ، فيتتركب من الوحدات .

واعترض على هذا :

أولاً : بأننا نختار تركبه من بعضها ، ولا يصح السؤال عن المرجح لهذا البعض ؛ فإن كون شيء جزءاً لشيء ، لا يعقل ؛ فإن ثبوت أجزاء الماهية للماهية إنما هو لذات الماهية ، والجعل إنما يرد بعد تحصيل الماهية ماهية . وذلك بكونها بأجزائها .
إن قلت : التحكم في حكم العقل بتعيين الأجزاء ، أى لا يمكن أن يحكم العقل بجزئية هذا ، دون ذلك .

قلت : كلا منا في نفس الأمر والواقع ، هل يمكن أن يتركب من بعضها ، أم لا ؟
لا أنه هل يمكن أن يعلم ذلك البعض ، أم لا ؟ .

ويمكن الجواب عنه : بأن المراد أنا لما علمنا اتحاد ماهية العشرة على كل تقدير ، علمنا أن كل واحد ليس جزءاً لها ؛ فإنها لو كانت أجزاء لاختلفت الماهية باختلافها ضرورة .

فحكم العقل يجوز أن يكون بعضها جزءاً تحكم في الحكم ، أى حكم بلا برهان في مقابلة البرهان .

وثانياً : بالنقض بأن يقال : تركب العدد من الوحدات دون الأعداد ، تحكم أيضاً ؛ لعدم المرجح .

إن قلت : المرجح كون الوحدات موجودة في جميع الأعداد ، الأقل والأكثر .
قلنا : هذا سد لباب الحكم بالجزئية ؛ فإن أجزاء السرير مثلاً لا يصح على هذا أن يقال : هي الخشب والسمار ، بل لابد أن يقال : هي العناصر الأربعة ؛ إذ هي الأجزاء الموجودة في الكل .

وفيه نظر ؛ فإن الوحدات هنا أجزاء فعلية للعدد ، بمنزلة الخشب والسمار للسرير بخلاف العناصر الأربعة للسرير ؛ فإنما هي أجزاء بالقوة وبالواسطة ؛ فإننا لو قطعنا

[٤٠] قلت : هذا الكلام إنما يتمشى إذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته . أما إذا كان محض الآحاد ، فلا يتصور ذلك ، وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط ، لا بصورة مغايرة لموادها ، ويكون هذا من خواص الكم المنفصل .

النظر عن الخشبية لم تتحقق السريرية . ولو قطعنا النظر عن الثلاثية والأربعية ، وفرضنا وجود الوحدات من حيث هي وحدات ، لكانت السبعة سبعة ألبتة ، بل تركب العدد مما تحته ، كتركب سرير من سريرين .

فارجع إلى الإنصاف من نفسك . هل بعد صيرورة السريرين سريرا واحدا ، وجعل كل منهما من الآخر ، بمنزلة الأجزاء الأصلية، يصح أن يقال : إن هذا السرير الواحد الكبير مركب بالثلاث من أسرة ؟ أو من خشب ومسمار ؟ .

ولا أظنك تشك في تعيين الثانى ، وما هنا من قبيله . وإن البدهة حاكمة بتركب العدد من وحداته ؛ فإن العقل لا يعلم من العشرة ، إلا الواحد ، والواحد ، والواحد ، وهكذا مجتمعة من غير التفات إلى شىء آخر . كيف لا ؟ وإن العدد من عوارض المعدود ، فأجزاء العدد ما هو عارض لأجزاء المعدود ، وإن المعدود هو آحاد الستة عشر رجلا مثلا ؛ فإنك تعد الرجال بستة عشر ، لا أنك تعد الجماعات ، وإلا لقلت ست عشرة جماعة ، وهو خلاف الستة عشر رجلا فافهم .

[٤٠] [قلت : هذا الكلام إنما يتمشى . . . الخ] .

جواب لما أورده عن أرسطو من أنه لو تركب العدد من العدد الأقل منه ، للزم أحد المحذورين :

التحكم .

وكون الشئ الواحد له ماهيات متعددة ، كلُّ هو تمام ماهية له .

وحاصل هذا الدفع أن لزوم أحد المخذورين لو كان لكل عدد صورة نوعية
مغايرة لوحداته ، حتى يلزم :
التحكم .

أو تعدد الماهية .

أما إذا كان محض الوحدات ، فلا يتصور أحد المخذورين ؛ وذلك لأن قولك :
العشرة مركبة من ستة وأربعة ، هو عين قولك : من سبعة وثلاثة ؛ لأن الستة صرف
الوحدات بلا اعتبار زائد ، والأربعة كذلك .

فكأنك قلت في الصورتين : العشرة مركبة من [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١]
و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] و [١] .

إن سميت جملة بـ [الستة] وجملة بـ [الأربعة] فكأنك سميت جملة
بـ [السبعة] وجملة بـ [الثلاثة] والفرق في التسمية فقط . فلا تحكم ولا تعدد
في الماهية ، حيث لا تخالف بين تركيب وتركيب ، لعدم التخالف بين الأجزاء ،
وحينئذ تكون كل مرتبة من الأعداد ، كالستة والسبعة ، نوعاً ممتازاً عن بقية المراتب
بخصوصية مادته ، أى بزيادته ونقصانه .

واختلاف الزيادة والنقصان في الوحدات ليس بصورة مغايرة لموادها التي هي
نفس الوحدات .

ولا ريب أن شيئاً من الأشياء لا يتميز بمادته ، إذ :
المادة بعد الجنس .

والصورة بعد الفصل .

والجنس لا يتحصل إلا بالفصل ،

والمادة لا تتحصل إلا بالصورة .

فيكون التميز بالمادة بدون صورة ، من خواص الكم المنفصل دون بقية الأشياء .
والعجب كل العجب لصدور مثل هذا الكلام ، عن مثل هذا المحقق ، مع أنه
لما لم يكن إلا محض الوحدات ، فلم يكن العدد الأعلى ، إلا مركبا من الوحدات
الصرفة . فكيف كان هذا مؤيدا للزعمه : أن الأعلى مركب من العدد الأسفل ، فكأنه
بكلامه هذا يريد أن يرجع لفظيا .

فإن القائل بالاستحالة نظر إلى اختلاف أنواع الأعداد ، وأنها تخالف الوحدات.
والقائل بالجواز نظر إلى أن العدد هو نفس الوحدات بدون أمر زائد أيضاً .
ولو لم يكن يعرض للوحدات أمر آخر ، ولم تلحظ إلا بأنها وحدات ، لم يكن لها
سوى ما هو لازم كونها وحدات ، وهو ما لها في حد ذاتها ، فلم يكن لها أن تختلف آثارها :
من كونها عددا ، بعد أن لم تكن عددا .
وبجواز القسمة وعدمه .

وبالزوجية والفردية

إلى غير ذلك ، مع أن هذه الآثار تترتب عليها .
فلا ريب أنه قد عرض أمر سوى مجرد الوحدات .

وأيضاً لو لم يكن كذلك ، لكننا نتصور الخمسة مثلاً بواحد وواحد ، وهكذا على
التفصيل ، وليس كذلك ؛ إذ لا يمكن تصور الخمسة خمسة ، إلا بملاحظة وحدة
جامعة لهذه الوحدات ، وهي الهيئة العددية الخاصة .

ولعمري . . . إنه لا فرق بين الوحدات من غير جامع يحصرها تكون الكثرة
به واحداً ؛ وبين جريد أو خشب بدون هيئة سريرية ، وما يشبه ذلك .

وهذا بديهى لا يخفى على من له أدنى تنبه .

وما لم تلاحظ لأشياء متعددة وحدة ما جامعةً ، لا يصح لك الحكم عليها من

حيث هي كلُّ ذُو أجزاء ، بل من حيث ما ينحصر كل واحد واحد ؛ كالجيش إن اعتبرته مجموعا واحدا ، فلك الحكم عليه بالكلية ، وعلى الأشخاص بالجزئية ، والحكم عليه بأنه قد ملأ فرسخا من الفراغ ، وما يشبه ذلك ؛ وإلا فلا كل ولا مجموع إذ ذاك ، بل ولا كثرة إلا باعتبار شيء مع شيء ، من حيث وحدة تجمعهما ؛ فإنك لا تحكم على كل واحدة بأنها كثيرة ، ولكن تحكم على مجموع الوحدات بأنه متكثر ، بعد أخذه بهيأة اجتماعية تجمع وحداته .

والحق أن لكل عددمن الأعداد صورة نوعية بها يمتاز عن الآخر ، وحيث إنه من الأمور العرضية ، فليكن فصله أمرا عرضيا هو الهياة الخاصة التي بها صار عددا ترتبت عليه آثار مخصوصة .

مثلا تقول - في تمييز الثلاثة - : كثرة فردية تباين الأربعة فما فوقها ، أو ما يشبه ذلك . وقس عليها سائر المراتب .

ولا ضرورة تلجئنا إلى أن يكون العدد الأعلى مركبا من الأدنى ، حتى نرتكب أمثال هذه التكلفات .

إن قلت : كيف يسوغ لك أن تذهب إلى أن العدد الأعلى غير مركب من الأدنى ؟ وقد أطبق الرياضيون على أن الستة عشر مثلا ، تنقسم على أربعة ، والخارج من القسمة أربعة . فهذه الأربعة التي هي خارج القسمة قسم الستة عشر ، ومعلوم أن الانقسام ليس انقسام الكلى إلى جزئياته ، فهو الانقسام إلى الأجزاء . فالأربعة جزء الستة عشر .

قلت : الأربعة ، أربعة أجزاء الستة عشر ، لا جزء واحد هو أربعة . فكأنك قلت : ما ينحصر الواحد ، أربعة أجزاء من ستة عشر ، كما يصرح به نفس الرياضيين .

- [٤١] والعجب أن بعض المتأخرين مع تصريحه بأن العدد ، محض الوحدات ، وليس فيه صور نوعية ، نفى تركبه من الأعداد التي تحته .
- [٤٢] ومن البين أن واحدا ، وواحدا ، يكون جزء واحد ، وواحد ، وواحد .

وليس تعتبر الآحاد عددا ، إلا إذا قرء أمر الذهن على اعتبار وحدتها ، وأن لها استقلال المرتبة .

فعند انتهاء الذهن في اعتبار الآحاد ، ونظره إلى ما تحصل عنده منها مجتمعة ، تتحقق مرتبة العدد إلى أى حد وصل ؛ تعالى إلى ما لا نهاية ، أو تدانى إلى الواحد .

[٤١] [والعجب . . . الخ] .

أقول : يتعجب من قول هذا البعض : إن العدد محض الوحدات ولا صورة نوعية له ، مع القول بعدم تركبه من الأقل منه ؛ إذ لا محذور فيه حينئذ ؛ فإن المحذور إنما يلزم لو كان العدد له صورة نوعية ، وحيث قال بأنه لا صورة له ، فكيف يقول بعدم تركبه من العدد الأقل منه .

والعجب للشارح ، فإن المحذورات لم تنحصر فيما ذكره كما سمعت فيما تقدم . وأيضاً ليس مراد هذا البعض أن العدد ليس له صورة نوعية أصلاً ، بل مراده مراد أرسطو من أن أجزائه ليست أنواعاً لها صور ، بل محض وحدات كما يفهم من ذوق عبارته ، من أن العدد محض الوحدات ، وليس فيه صورة نوعية ، أى ليس يدخل في أجزائه الصور النوعية المحصلة لأنواع الأعداد ، وإن كان لنفس العدد المركب من الوحدات صورة نوعية ، على ما بيناه سابقاً .

[٤٢] [ومن البين . . . الخ] .

معناه ظاهر ، وفيه نظر ؛ فإن واحدا وواحدا جزآن لواحد وواحد وواحد ، لاجزاء واحد .

[٤٣] ثم عدم تركيب العدد من الأعداد التي تحته لا يتنافى تركيب معروض

العدد من معروض تلك الأعداد .

فإننا نعلم بديهية أن زيدا وعمرا ، جزء زيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو ، أى معروض الحياة الاجتماعية ، مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد ، أى معروض تلك الحياة الاجتماعية .

وليس المعروض الأول خارجا عن المعروض الثانى ، ولا عينا له ، فيكون جزءاً منه .

فكأنه حصل له الاشتباه .

[٤٣] [ثم عدم تركيب . . . الخ] .

- أقول : يريد أن يقول : على فرض تسليم أن العدد لا يتركب من الأقل منه ، فلا يرد علينا نقضا فيما نحن فيه ؛ فإن التطبيق فى المجموعات إنما يحتاج فيه إلى كون المعداد مركبا من المعداد الأقل ، لا كون العدد كذلك .
- وكون العدد ليس مركبا من العدد الأقل ، لا يتنافى كون المعداد مركبا ، وهو كاف فى غرضنا : فإننا نعلم بالبداهة أن زيدا وعمرا ، جزء آزيد وعمرو وخالد ، فإن مجموع زيد وعمرو - أى معروض هذه الحياة الاجتماعية ، الذى هو عبارة عن الذاتين فى أنفسهما - مغاير لمجموع الثلاثة ، أى ذواتها ، بقطع النظر عن هيأتها الاجتماعية .
- وليس المجموع الأول ، الذى هو مغاير للثانى ، عينه بالبداهة .
- ولا خارجا عنه أيضاً بالضرورة .

وما ليس بعين ولا خارج ، فهو داخل ؛ إذ لا رابع لها .
والداخل جزء .

وفيه نظر :

أولا : لأن كون المعروض منقسما إلى أجزائه ، وبحيث يعتبر ذا أجزاء ،

[٤٤] وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة ، من استناد العلولات المتكثرة إلى الأمور الموجودة ، دون الاعتبارات العقلية :
بأن يصدر عن [أ] وحده [ب] .
وعن [ب] وحده [ح] .

وغير ذلك مما يشبه هذه العوارض ، لا يصح أن يكون له إلا بالتبعية للعدد ، لما هو شائع على ألسنة الخواص والعوام من أن القابل للقسمة بالذات هو الكم ، والكم هنا العدد .

وحيث كان العدد لا ينقسم إلى الأعداد التي هي أقل منه ، فليس مركبا منها ، فالمعروض - أى المعداد - كذلك .

وثانيا : لا يشك عاقل في أن ذات زيد وعمره - في أنفسهما ، بقطع النظر عن اجتماعهما ، أى عن الحياة الاجتماعية - خارجان عن ذوات الثلاثة ، بقطع النظر عن أن يجمعهما مجموع واحد ؛ إذ الذوات لذاتها خارج بعضها عن بعض ، اللهم إلا بملاحظة حياة بينها ؛ فحينئذ المعروض بدون الحياة ، خارج ليس بجزء ؛ إذ لا جزء إلا لكل ، ولا كل ، لعدم اعتبار الكلية ، أى لعدم ما به يكون الكل كلا ، وهو العلة الصورية .

ثم لا ينبغي أن هذا الكلام الباطل من أوله إلى آخره ، في الاحتجاج على تنهاى النفس الناطقة ، وهو متوقف على عروض العدد من أصله ، للمجردات . وفي عروضه لها كلام .

فكان الواجب عليه أن يبين :

أولا : هل يعرض العدد للمجردات .

ثم يتكلم في المجموعات ، وتركب العدد ، وغير ذلك مما أتى به .

[٤٤] [وعلى ذلك ينبغي ما اختاره بعض المحققين ... الخ] .

وعن مجموع [ا ب >] [د] .
حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة .

أقول : قد تقرر في مدارك الحكماء أن الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه
إلا واحد .

وألقوا هذا الحكم بالبديهيات ، ونهبوا عليه ببعض تنبيهات :
منها ما ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات ، حيث قال ، في نمط [الصنع والإبداع] :
[مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها [ا] غير مفهوم أن :
علة ما بحيث يجب عنها [ب] .
وإذا كان الواحد يجب عنه شيان ، فن حيتيتين مختلفتي المفهوم
مختلفتي الحقيقة .

فإما أن يكونا :

من مقوماته ، أو من لوازمه ، أو بالتفريق .
فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا ، فينتهي إلى :
حيتيتين من مقومات العلة ، مختلفتين :
إما للماهية ، وإما لأنه موجود ، وإما بالتفريق .
فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما بتوسط الآخر ،
فهو منقسم الحقيقة [هـ] .

وتحقيقه أن العلة التامة يجب أن يكون بينها وبين ذات المعلول خصوصية لا تكون
لها مع غيره ، وإلا لكان صدوره عنها ترجحا بلا مرجح .
فإذن علة شيء ، بما هي علته ، لا تكون علة شيء آخر ، فإذا صدر عن شيء
واحد معلولان ، فقد كان غير واحد ؛ فإن للمعلولين خصوصيتين بالضرورة ، وهما إنما
يكونان لعلتين ، كما سمعت .

وقد تقرو لديهم أيضاً أن الواجب الأول واحد من جميع الوجوه ، ليس فيه جهة التعدد ، لا في الذات ، ولا في الصفات .

وإذ كان كذلك ، فلا يصدر عنه إلا واحد ؛ إذ لو صدر عنه اثنان ، لكان له حيثتان حقيقتان هما مبدأ المعلولين بالضرورة .
والمفروض وحدته من جميع الوجوه .

ثم إنهم في بيان أنه كيف تصدر الكثرة عن الواحد ، ذهبوا إلى أن الواجب الأول صدر عنه معلول واحد ، ثم إن ذلك المعلول بصدوره عن الواجب تحقق له ثلاث جهات بثلاثة اعتبارات .

فباعتباره مع علته ، كان له جهة الوجوب بالغير .

وباعتبار وجوده مع ما هيته ، كان له جهة الإمكان .

وباعتبار نفس ذاته موجودة ، له جهة الوجود .

وبتلك الجهات صح اختلاف الصادرات عنه .

وأورد عليهم الإمام الرازي أن الاعتبار لا يجوز أن تكون مبدأ ، لوجودات حقيقية بالضرورة ؛ فإن العلة أرقى من المعلول في الوجود ، لا أدنى منه .

على أنه لو كانت الاعتبار كافية ، فللواجب تعالى اعتبارات كثيرة :
ككونه واجب الوجود .

وعاقلاً لذاته .

وغير ذلك .

فكان يصح صدور الكثرة عنه .

فحقق المحقق الطوسي أن ذلك التعدد ليس من قبيل التعدد الاعتباري ، بل العلولات المتكثرة مستندة إلى الأمور الحقيقة الوجود .

وذلك أن الشيخ قال في [الإشارات] في [نمط الغايات] بعد كلام كثير :
[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه .
واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة .
واعتبارات متكررة ، كما مر .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ، وأمكن أن :
يصدر عن معلولاته [اهـ .

فقال الحق المذکور :

[فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال .



وبقى ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد
في المعلولات بالتفصيل .

ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن [ا] .

وصدر منه شيء واحد وليكن [ب] فهو في أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن [ا] بتوسط [ب] شيء وليكن [ح] .

وعن [ب] وحده شيء وليكن [د] .

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

وإن جوزنا أنه يصدر عن [ب] بالنظر إلى [ا] شيء آخر ، صار في ثانية المراتب

الآلة أشياء .

نم من الجائز أن يصدر عن [أ] بتوسط [ح] وحده شيء .
وبتوسط [د] وحده ثان .
وبتوسط [ح د] ثالث .
وبتوسط [ب ح] رابع .
وبتوسط [ب د] خامس .
وبتوسط [ب ح د] سادس .
وعن [ب] بتوسط [ح] سابع .
وبتوسط [د] ثامن .
وبتوسط [ح د] معا ، تاسع .
وعن [ح] وحده ، عاشر .
وعن [د] وحده ، حادى عشر .
وعن [ح د] معا ثانى عشر .
وتكون هذه كلها فى ثلاثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء ، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات ، التى تكون فوق واحدة ، صار ما فى هذه المرتبة أضعافا مضاعفة .
ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة فى مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .



وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة .
ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

.

فإذن ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

والثاني : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهي المسمى بالماهية .

فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود ، لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً ، لم يكن ماهية أصلاً . لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها ؛ لكونه صفة لها .

ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان ، فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، وإذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير ، فهو لازم لتلك الماهية ، بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إن اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلاً للأول

فهذه ستة أشياء :

وجود ، وهوية ، وإمكان ، ووجوب ، وتعقل للذات ، وتعقل للمبدأ . واحد

منها في أولى المراتب . هو الوجود .

وثلاثة في ثانيتهما هي :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغاييرته للأول .

والتعقل بالذات اللازم له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذي استفاد منه الأول .

واثنان في ثالثتها :

وهما الإمكان ، والوجوب ، المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية

عن الوجود .

وأما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود .
والتعقلان في ثالثها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمنًا والتزامًا ، وإن كان المعلول الأول
من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحدا .

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حالٌ ذلك المعلول في ذاته من حيث
كونه بالقوة .

والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل .
والجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حاله المستفاد من مبدئه .



فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الأول .
والأولى والثانية : يشتركان في أنهما حاله في ذاته .
والثالثة : تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس إلى مبدئه .
وهما المرادان من قول من ذكر التثنية [.
انتهت عبارته في هذا البيان .

فهذه جهات حقيقية يصح أن يصدر بتوسطها معلولات حقيقية .
قال الشارح :

إن هذا البيان موقوف على ما فهم من قوله :

[فإن مجموع زيد وعمر . . . الخ] .

من أن للمجموع وجودا وتحققا حتى يحكم عليه بأنه داخل أو خارج .
وأن وجود المجموع الأصغر ، غير وجود الأكبر ، وأنه مع متمم الأكبر ،
تمام الأكبر ، فيكون جزءاً منه .

[٤٥] وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب من غير توقف على

ووجه بناء هذا البيان عليه . أنه لو لم يكن للمجموع وجود ، لم يكن ثم إلا وحدات صرفة [أ] و [ب] مثلاً .

وكل واحدة منهما لا تعدد فيها بوجه ، فما يصدر عن [أ] إلا واحد هو [ب] ولا عن [ب] إلا واحد هو [ح] لعدم تحقق شيء ثالث يصدر عنه [د] في مرتبة [ح] . فلا بد من القول بأن لمجموع [أ] و [ب] وجوداً ، وغنه يصدر [د] في مرتبة [ح] .

ولو لم يكن وجود الأصغر مغايراً للأكبر ، لما كان لتوسط مجموع [ح] و [ب] حكم سوى مجموع الثلاثة .

ﷻ

ونقول :

فيه نظر ؛ فإنه :

إن أراد أنه لا بد أن يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه ، فلا نسلم بناء قول المحقق عليه إذ قول المحقق موقوف على أن لكل من [أ] و [ب] دخلاً في تحقق [د] أي كل منهما جزء علة له .

وهذا لا يتوقف إلا على وجود [أ] ووجود [ب] فقط .

لا على أن يكون لهما تحقق ثالث .

وإن أراد بتحقيق المجموع تحقق نفس الأجزاء ، فهذا الانزعاج فيه لأحد ، وبناء البيان عليه ظاهر ؛ إذا ما لم يكن [أ] و [ب] لم يكن يصدر عنهما ثالث .

ثم لا يخفى ما في عبارة الشارح ، من عدم المطابقة للمرام .

[٤٥] [وعلى هذا يبنى البرهان المشهور على إثبات الواجب . . . الخ] .

أقول : قد برهنوا على إثبات الواجب ببراهين كثيرة .

إبطال الدور والتسلسل ؛ فإن محصله أنه لو ترتبت الممكنات إلى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة إلى علتها الموجودة فيها .
وأما المجموع فعلته :

إما نفس المجموع .

أو جزؤه .

أو خارج عنه .

والأول والثاني : باطلان ، على ما بين في موضعه .

فتعين الثالث .

والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى .

ولا قدح في هذا الدليل إلا بأن نختار استناد المجموع إلى جزئه ، عل ما فصلناه في بعض رسائلنا .

منها : ما يتوقف على إبطال الدور والتسلسل ، ولا غرض لنا به .

ومنها : مالا يتوقف على ذلك .

فمما لا يتوقف على ذلك ، برهان مشهور ، حاصله :

أن الممكن يحتاج في وجوده إلى غيره ألبتة . فلا بد لكل ممكن من الممكنات من علة .

فإن انتهت الممكنات إلى واجب الوجود ، فذلك المطلوب .

وإلا ، بأن ذهبت إلى غير النهاية ، فكل واحد منها معلول لما قبله ، وعلة لما بعده ، فكل واحد منها ممكن .

وإذا كان كل واحد ممكناً ، فجملة السلسلة ممكنة ، فتطلب علة .

فتلك العلة :

إما نفس الجملة ، وهو محال ؛ لأن الشيء لا يكون علة لنفسه ،
أو جزء الجملة ، وهو محال أيضاً ؛ لأنه يستلزم أن يكون الشيء علة لنفسه ولعله ،
إذ كان ذلك الجزء علة لجميع السلسلة .

وإما خارج عن الجملة ، والخارج عن جملة الممكنات واجب بالذات ، فثبت المطلوب .



ولا قدح في هذا البرهان إلا بأن يقال :

نختار أن المجموع مستند إلى جزئه ، بمعنى أن كل واحد من الآحاد ، فهو
موجود بعلة ، هي معلولة لما قبلها إلى غير النهاية .

فتلك الأجزاء مؤثرة في وجودها إلى غير النهاية .

ووجودات الأجزاء علة في وجود المجموع . وكل جزء فوجوده جزء لعله ذلك
المجموع ، ومجموع الوجودات علة للمجموع الأجزاء ؛ إذ لا يتحقق مجموع إلا بتحقيق أجزائه .
وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع .

وهذا البرهان - بحيث لا قدح فيه إلا بهذا الوجه - إنما يبنى على أن المجموع
الأعلى مركب من الأدنى منه ، فيكون الأدنى جزءاً ، فيدخل تحت الترديد المذكور
في البرهان ، ويكون الترديد حاصراً .

أما لو لم يكن المجموع الأعلى مركباً من الأدنى ، ولم يكن الأدنى جزءاً ، فلا يكون
الترديد في البرهان حاصراً لوجود شق رابع ، وهو :

أن لا يكون : عينا ، ولا خارجاً واجباً ، ولا جزءاً .
وهو أن يكون المجموع الأدنى .

فيجوز أن يكون هو العلة للجملة ، فيأتي القدح في البرهان ، بما سوى القدح
المذكور ، مع أنه لا قدح فيه إلا القدح المذكور .



[٤٦] فعلم أن المتعدد الأقل ، جزء من المتعدد الأكثر .

وما يتوهم من أنه ليس هناك إلا الآحاد ، فاسد مخالف لحكم العقل .

[٤٧] فإن قلت : فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية ،

وإلا انتقض البرهان .

وفى كلام الشارح هذا نظر ظاهر ؛ فإن ما بطل به كون الجزء الواحد علة ،

يبطل به كون الأجزاء الكثيرة علة .

فلنا أن نريد من شق كون العلة جزءاً للجملة ، ما هو أعم :

من الجزء الواحد .

والأجزاء المتعددة .

والمحال عليه ظاهر .

والقدح المذكور إنما هو باختيار هذا الشق على أى حال ، فلا يحتاج إلى بناء

البرهان - بالحينية المذكورة - على اعتبار المجموع جزءاً واحداً ، بل أجزاء كثيرة ، فافهم .

[٤٦] [فعلم . . . الخ] .

أقول : قد علمت مما قاله ورتبه : أن المتعدد الأقل جزء من المتعدد الأ أكثر .

وما يتوهم من أننا لا نرى العدد إلا الآحاد الصرفة ، وهم فاسد مخالف لحكم

العقل ؛ فإن البداهة حاكمة بأن الخمسة جزء العشرة ، وغير ذلك .

ولعل كلام الشارح هو الفاسد بالبداهة ؛ فإن العقل عند تصور العشرة حاكم بأن

ليس إلا آحاد ، وهيئة اجتماعية انتزاعية .

وإلا لكان بحضور العشرة فى الذهن ، تحضر الخمسة أو الثمانية ، أو غيرها ،

وايس كذلك .

وقد علمت ما فى كلامه من الخبط فتذكر .

[٤٧] [فإن قلت : فعلى ما ذكرت . . . الخ] .

قلت : لو كان علم الواجب بالأشياء بصورة مفصلة لكان الأمر كما ذكرت ، لكن ذلك ممنوع ، لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطا ، كما ذهب إليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى .
فلا يتصور التطبيق في معلومات الله .
ولذلك ذهبت الفلاسفة إلى أن علم الله تعالى إجمالى ، وذهب بعضهم إلى نفي علمه تعالى بالأشياء غير المتناهية .
وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا في الكلام ، لا يحتمله هذا المقام .

أقول : يريد أنك قد أطلت فيما سبق ، وأجدت القول فى أن تحقق جملة غير متناهية محال على كل حال : اجتمعت فى الوجود ، أم لا ؛ ترتبت ، أم لا
وهذا يعارضه ما تقرر فى مدارك أصحابنا ، بل وغيرهم ، من أن معلومات الله غير متناهية .

فإن الكلام على ما ذكرت يأتى فى تلك المعلومات ، ويمجرى فيها برهان التطبيق :
فإما أن تقول بتناهى المعلومات ، وهو خلاف الحق .
أو بتخلف مقتضى البرهان ، فيكون البرهان باطلا .
فأين السبيل ؟

والجواب المشار إليه بقوله [قلت : لو كان . . . الخ] هو أن ذلك إنما يلزم لو كان علم الواجب بالأشياء غير المتناهية ، بصورة مفصلة متباينة متميزة موجودة فى العالم العلمى ، كل على حدة .

فإنه حينئذ يصح فرض السلاسل ، والتطبيق ، وسوق البرهان .
ونحن لا نلتزم أن يكون علم الواجب تعالى كذلك ؛ لجواز أن يكون علمه تعالى واحدا بسيطا محيطا بجميع التفاصيل ، بدون وجودها مفصلة بنحو من الوجود ؛ وذلك بأن يكون بصورة واحدة ، هى مرآة لغير المتناهى ، بحيث ينطوى علم غير المتناهى فى تلك الصورة .

أو بأن يكون علم غير المتناهي ، منطويا في علمه تعالى بذاته ؛ إذ حيث كان الواجب تعالى مبدأ لجميع الممكنات ، والعلم التام بالمبدأ ، علم تام بالصادر ؛ بمعنى أن العلم بالصادر منطوي في العلم بالمبدأ .

فعلمه بذاته علم بجميع الممكنات ، بمعنى أن ذلك العلم مشتمل على هذا ، وهذا منطوي فيه ، فهو علم إجمالى لا تفصيلى ، كما ذهب إليه كثير من أهل النظر ؛ فليس للمعلومات في العلم تعدد ؛ وإذ لا تعدد فلا تطبيق ، كما أشرنا إليه . ولأجل أن علمه تعالى واحد بسيط ، اختلفت عبارات المعبرين فيه : فن قائل - وهم الحكماء - : إنه إجمالى .

ومن قائل : بأنه لا يعلم الأشياء غير المتناهية ، بمعنى أنه ليس هناك صور التفاصيل . وليس من رأى الشارح القول بأن للبارى تعالى علما تفصيلا سوى هذا العلم الإجمالى ، حتى يرد ما أورده عبد الحكيم من أن : الجواب لا يحسم مادة السؤال ، بل يقول : إن علمه بغير المتناهي ، ليس إلا هذا الإجمالى فقط . وله في التفصيلى كلام لم يذكره هنا .

وما تعطيه الألفاظ هنا ، وفي غير هذا المحل كلفظ [إجمالى] و [كلى] ونحو ذلك ، من أنه علم لا يتعلق بدقائق الأشياء وجزئياتها ، إنما هو على متعارف العامة في استعمالها .

أما أهل العلم من النظائر ، فلا يمر هذا الوم بخواطرهم . وإنما يعنون - إذا قالوا - ويفهمون - إذا قيل لهم - : نحوا أعلى وأجل من كل ما يسمى علما .

وتحقيق علم الله تعالى يحتاج إلى بسط ليس هذا محله . وقد يأتى . وقد بسطنا الكلام فيه بسطا إجماليا ، في رسالتنا [الواردات] ولعلنا نأتى على غايته في كتاب آخر .

[٤٨] فإن قلت : معلومات الله غير متناهية ، سواء كان العلم المتعلق بها واحداً أو متعدداً ، فيجربى التطبيق فى المعلومات .

قلت : على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصلة بالوجود الخارجى ، متناهية ؛ لأن الحوادث لها مبدأ ، والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهى ؛ فإنها ليست غير متناهية ، وإن كانت غير واقعة عند حد .
فالتطبيق : إن كان بحسب وجودها فى علم الله تعالى ، فهى هناك متحدة غير متكثرة .

وإن كان بحسب وجودها فى الخارج ، فهى متناهية .

[٤٨] [فإن قلت : معلومات الله . . . الخ] .

أقول : إيراد على قوله [إنما يلزم ذلك لو كان علم الله . . . الخ] .

حاصله : أنه لامتدخلى لكون العلم بسيطاً أو غير بسيط ، فيما نحن فيه ؛ فإن الكلام فى المعلومات ، لافى العلم . فسواء كان العلم بسيطاً أو غير بسيط ، يأتى الإشكال فى المعلومات ؛ ولم يتبين حصر وروده فى كون العلم تفصيلياً .

وحاصل الجواب المشار إليه ؛ بقوله [قلت على تقدير ...] أن نعم إن الكلام فى المعلومات ، ولكن ماذا تريد من جريان البرهان فيها ؟

فإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى الخارج - بمعنى أنها لو وجدت فى الخارج غير متناهية ، لجرى فيها البرهان - فسلم ؛ والتناهى لازم لجريان البرهان ، فيلزم أن يكون لها أول فى المبدأ ، وإلا لكانت غير متناهية .

وإذا تحققت الأولية من جهة المبدأ ، كان العالم بأسره حادثاً .

ولما ثبت حدوثه ، ثبت أن المعلومات الواقعة فى عالم الخارج ، متناهية . وإنما هى غير متناهية فيما لايزال - لابعنى أن الخارج يحصرها ، على أنها غير متناهية ، بل

[٤٩] واعلم أن المتكلمين ينفون الوجود الذهني ، ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث غير المتناهية .

ولما كان من أجل البديهيات أن التعلق بين العالم والمعدوم الصرف ، محال ،
التجؤوا إلى القول :

بمعنى أنها لاتقف عند حد ، وكل ماحتواه الخارج منها فهو متناه - والبرهان إنما
يجرى فيما أتى عليه الوجود بأى نحو .

فقد قبلنا جريان البرهان فيها ، موجودة فى الخارج ، وسلمنا النتيجة ، وهى لزوم
التناهى فيه .

وإن كنت تقول : إنه يجرى فيها موجودة فى العلم ، فهى فى العلم موجودة
بوجود واحد بسيط ، لاتكثر فيه بوجه ، بناء على ماينا أنها معلومة بصورة واحدة ،
إجمالية ، لاتفصيل فيها ولا تمايز .

فاندفع الإشكال بحذافيره ، وانقطعت مادة الشبهة فى ورود المعلومات نقضا على
براهين الشارح ؛ فإن المعلومات لاتمايز ولا تتعدد ، تعددا يفضى إلى جواز التطبيق
إلا فى عالم الخارج ، ومقتضى البرهان فيها إذ ذاك مسلم التحقق . ووصفها بعدم التناهى
إنما هو بمعنى [اللاتَّفِقِيَّة] وهو لا ينافى استحالة التسلسل ؛ فإن كل ما دخل تحت
الوجود - على أىَّ نحو فرضته - فهو متناه .

وكان على الشارح أن يتم الكلام على هذا الوجه الذى قررناه ؛ فإن فى عبارته
ما يؤهم إيهام الغلط .

[٤٩] [واعلم أن المتكلمين ... الخ] .

أقول : يريد :

أن يذكر ما أجاب به بعض القوم عما أورده بقوله : [فإن قلت : فعلى
ما ذكرت ... الخ] من النقض بالمعلومات غير المتناهية .

بأن تعلق العلم بالحوادث إنما يتحقق وقت وجودها .
وأن صفة العلم قديمة ، والتعلق حادث .
وأنت خير بأن العلم ما لم يتعلق بشيء ، لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل .
فيلزم عليهم أن لا يكون الله تعالى عالما في الأزل بالحوادث ، تعالى عن
ذلك علوا كبيرا .
وفيما ذكرناه مخلص من ذلك .

وبين فساد هذا الذي أجابوا به .
وحاصل ما أجابوا به : أنه لما تقرر لدى المتكلمين نفي الوجود الذهني - أي وجود
الحقائق بوجود علمي ، سوى الوجود الخارجي - وثبت بالبرهان أن الواجب تعالى
عالم بجميع الممكنات أزلا ، فالممكنات بأسرها معلومة له تعالى ، وإن لم توجد في علمه تعالى .
وهي قبل وجودها الخارجي لم تكن خارجية ، فلا تحقق لها بوجه من وجوه
التحقق ، فلا يمكن جريان التطبيق فيها ؛ حتى يلزم أحد المحذورين :
فإنها لا وجود لها ، غير متناهية :
لا في العلم ؛ لعدم الوجود الذهني .
ولا في الخارج ، لحدوثها بأسرها ، وإن كانت لا تقف عند حد ؛ إذ كل ما
وجد منها في الخارج متناه .
ولما أورد عليهم : أن من الحال التعلق :
بين ذات العالم .

وبين ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه - لا في الذهن ، ولا في الخارج - ؛ فإن
التعلق إضافة لا تتحقق إلا بطرفين ، بحكم الضرورة العقلية .
التجؤوا إلى القول بأن صفة العلم قديمة ، وتعلقها حادث .



وحاصل ما بين به الشارح فساد هذا القول : أن هذا الذي تخلصوا به - أى أن العلم قديم ، وتعلقه حادث - قول بأن الممكنات ليست بمعلومة له تعالى في الأزل ؛ فإن الشيء لا يكون معلوما لعالم :

إلا أن يكون ذلك الشيء حاصلًا عند هذا العالم ، بأى نحو من الحصول .
ويكون علمه متعلقًا به .

ومجرد كون العالم متصفا بصفة ، هى مبدأ لأن ينكشف له المعلوم ، بعد التعلق ؛ لا يكفي فى كونه عالما بذلك المعلوم ؛ بل لا بد من التعلق .
وهذا من أحكام الضرورة أيضاً .

❦
وإذا كان التعلق حادثًا ، كان علم الواجب بالأشياء حادثًا ، فيكون الواجب تعالى غير عالم بالممكنات أزلاً ، وإنما يعلمها عند حدوثها .

وهذا قول قال به أبو الحسين البصرى من المعتزلة ، وتبعه السلف والخلف ، ورمى به البرهان فى وجه قائله ؛ فإن البرهان قد قام على أن الواجب تعالى عالم بالأشياء أزلاً وأبداً .

فما أجابوا به والتجؤوا فيه إلى مثل هذا القول ، فرار من محال ، ووقوع فى أشنع منه .

❦
واعلم أن تميز شيء عن شيء ، إنما يكون باختصاص أحدهما بما ليس للآخر .
إذ لو لم يكونا أصلاً .

أو كان لكل تمام ما للآخر .

لم يكن امتياز .

إذ على الثانى هما عينان لا غيران .

وعلى الأول لا موضوع حتى يقع وصف التمايز عليه .
فن الحال تمايز الحقائق حتى تنحونحوا من التحقق . وليس لنا إلا :
الخارج .

والذهن .

فما لا تحقق له فيهما ، لا تميز له ، فلا يتعلق به العلم ؛ فإن العلم انكشاف أو
يستلزمه ، فيطلب منكشفا ، وكيف يكون منكشفا وهو تحت أستار بحت العدم ، وفي
خفاء محو امتيازه عن غيره ؟
وإن القول :

بأن للمعدومات الممكنة ثبوتا في الخارج ، وإن لم يكن وجودا .
أو بأن للمعلومات صوراً لازمة لذات الواجب ، وإن لم تكن مساوية للممكنات
في الحقائق النوعية .

لا ينفع في الجواب ، لجريان البرهان في :
الثابتات .

وصور المعلومات .

ويلزم أحد المحذورين .

وإن المكابرة القائلة : لا يستحيل تعلق العلم بالمعدوم الصرف ، وأن الاستحالة
موردها غير التعلق العلمى ، ناشئة عن الجهل وارتكاب سبيل السفسة ؛ فإن من
البديهى ، أن العلم إنما هو ما يستلزم حضور المعلوم عند العالم ، بأى نحو من الحضور ، وإن
بوجه ، على التفاوت في العلم ، سواء كان بذاته ، أو بمثاله .

فإن لم يكن المعلوم حاضرا ، لدى العالم ، بنحو من الأنحاء أصلا ، ومع ذلك

قليل : إنه معلوم ؛ فقد قيل :

[٥٠] فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علماً بالفعل ، بل بالقوة ، فيلزم المحذور .
قلت : قد حقق فى موضعه :

أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وهو التعقل البسيط الذى يجعله الفلاسفة مستفاداً
من المبادئ العالية .

والتفصلى إنما هو للنفس من حيث هى نفس .

قالوا : التعقل الإجمالى للمبادئ العالية ، هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية
فى الخارج .

ولك أن تقول : التعقل الإجمالى فىنا أيضاً مبدأ للصور التفصيلية فى أذهاننا .

إنه معلوم ومجهول .

أو حاضر وغير حاضر .

والعجب . . . ! ! هل يقال : علمت ما لم ينتسب إلى ذاتى بنحو من أنحاء النسبة ؟
وإن القول بأن البرهان إنما يجرى فى الموجودات الخارجية ، هوس ؛ لدوران
رحى الاستدلال على التحقق . والموجودات العلمية من الأمور الحقيقية القائمة بذات
العالم ، أو بذاتها ، على أى وجه عقلتها ، والعدد يعرضها لمكان الكثرة . فالبرهان
يعتمدها .

وفىما ذكره الشيخ مندوحة عن كل ما ذكر .

[٥٠] [فإن قلت : العلم الإجمالى ليس علماً بالفعل . . . الخ] .

أقول : إزام له بمثل ما أزم على المتكلمين .

حاصله : كما أزم على المتكلمين أن البارى تعالى ليس علماً بالممكنات أزلاً ، وإنما
هو بقوة أن يعلم ، فقد أزم ذلك ما ذهبت إليه فى قولك : إن علم البارى تعالى إجمالى .
فإن العلم الإجمالى علم بالتفاصيل بالقوة ، فإن تفاصيل الأشياء ليست لديه ، وإنما
أخاضر عنده صورة واحدة إجمالية ، فهى المعلومة والتفاصيل مجهولة . وإنما هو بقوة
أن يعلمها .

وقوله [قلت . . . الخ] إشارة إلى جواب هذا الإلزام .

وحاصله : أنه قد حقق في فنى الكلام والفلسفة أن العلم الإجمالى علم بالفعل ، وتمثلوا له بعلم المستول بجواب المسألة ، بعد السؤال ؛ فإن المستول قبل السؤال ليس بملتفت إلى الجواب بالمرّة ، وليس الجواب بحاضر عنده ، فهو بقوة أن يعلمه ؛ فإذا سئل حضر عنده الجواب ، فصار عالماً به ، بعد أن كان بالقوة ، وليس بعد القوة إلا الفعل ، فقد صار عالماً بالفعل ، إلا أن تفاصيل المقدمات من صغرها وكبرها ، وهيأة التركيب ، ليست من التفصيل والتمايز — بحيث تستقل كل صورة منها بوجودها الذهني منفصلة عن الأخرى — بل هي حاضرة كلها بصورة واحدة بسيطة .

ثم إذا أخذ في البيان ، أخذت الصور تنشأ في ذهنه ، على الترتيب والتفصيل . فالعلم الإجمالى بالجواب ، علم به بالفعل ، لا بالقوة ؛ وهذا العلم الإجمالى الوجدانى — الذى هو التعقل البسيط عند الحكماء — هو الواجب للمبادئ العالية ؛ وهو المبدأ للصور التفصيلية :

الخارجية .

والذهنية .

في المدارك السفلاية .

فلو لم يكن هذا التعقل البسيط ، عالماً بالفعل ، لما صح كونه مبدأً للتفاصيل ، فإن التفاصيل إنما تنشأ بعد العلم بها ، فما نشأت عن المبادئ إلا بعد علمها بها ، وليس لها إلا الإجمالى ، فهو علم بها بالفعل .

ولكونه مبدأ للصور بحيث لا تنشأ الصور إلا بعده ، سموه [خلافاً للصور] وإلا فالقائم هو به ، هو [الخلاق] لا هو .

وهذا التعقل البسيط إن كان وصفاً لنا ، فهو الذى يسميه الحكماء [عقلا مستفاداً]

الذى هو فى المرتبة الرابعة من مراتب النفس ؛ لأنه مستفاد من المبادئ العالية :
لقبولنا واستعدادنا .

وإفاضتها علينا ، وإشراقها .

ثم التفصيل يقع فى النفس ، من حيث هى نفس — أى مدبرة للبدن متعلقة به —
فالعلم يفاض عليها إجمالياً ، وبتنزله إلى قواها المقتضية للتفصيل يكون تفصيلياً .
فليس يبعد منك أن تقول على سبيل التجوز : العلم الإجمالى فىنا ، خلاق للصور
التفصيلية المتميزة فى أذهاننا .



هذا تقرير ما للشارح فى هذا المقام ، على وجه لائق . بقى لنا مع الشارح كلام
فيما اختاره ، فاسمع .

قوله : [إن علم البارئ تعالى واحد بسيط ليس بصور مفصلة] إن كان أراد به ،
أنه بصورة واحدة إجمالية ، مشتملة على الصور المفصلة ، كما يرشد إليه كلامهم فى العلم
الإجمالى ، وأنه علم بالفعل ، ويفيده كلامه ، فيما يأتى .

فقول : ما كنه هذه الصورة التى اشتملت على جميع الصور ؟ هل هى مفهوم

كلى يشمل جميع المفاهيم ؟

كمفهوم الممكن .

أو مفهوم العالم .

أو ما يشبه ذلك من المفاهيم الشاملة .

بحيث يكون ذلك المفهوم حاضراً عنده ، حاكياً كل ما تحته بكنائته الإجمالية .

أو هى مجموع صور المعلومات ؛ من حيث هى مجموع ؛ بحيث تكون جميع الصور

حاضرة عنده ، ولكنه يعلمها بهيأتها الاجتماعية ، لا بصورها التفصيلية .



فإن كان الأول فالعالم بمفهوم واحد فقط ، لا يصح أن يقال : إنه عالم بجميع ما شتمله هذا المفهوم بالفعل من كل وجه ، بل يقال : إنه علم جميع ما شتمله بوجه ذلك المفهوم فقط .

وإلا فنحن نعلم مفهوم الممكن - أى أن هذا المفهوم حاضر في أذهانتنا - فهل يقال : إننا نعلم جميع الممكنات بمجرد تصورنا لمفهوم الممكن . ولو صح ذلك ، فقد استوى علمه وعلمنا من هذه الجهة ، وزدنا عليه تفاصيل كثيرة ؛ فإن لدينا من التفاصيل ما ليس عنده على هذا الرأى . فيلزم أن يكون الواجب تعالى عالماً بالأشياء على وجه لا يضر الجهل به ، وغيره عالم بحقائق الأشياء ولوازمها على ما هي عليه . فإن العالم بشيء من وجه في الحقيقة ، ليس عالماً إلا بذلك الوجه ، وسائر الوجوه لديه مجهول .



وإن كان الثانى فلا يفيد في التخلص من التسلسل ؛ فإن مجموع الصور غير المتناهية ؛ مشتمل على أجزائه ، وهى تلك الصور بالضرورة ، فهى وإن لم تكن منتفئة إليها بالذات ، فهى حاضرة عنده بأسرها في الواقع ، وقع الالتفات ، أم لا . والعدد يعرضها من حيث ذاتها : فيجرى فيها البرهان ، فتكون المعلومات متناهية . أو ينتقض البرهان .

وأيضاً يلزم جهل الواجب - عز اسمه - بتفاصيل الأجزاء والجزئيات ، وعدم التفاته إليها ، وذلك مما يجب تنزيهه تعالى عنه . فإن كان يريد من الصورة الإجمالية ، غير ذلك ، فليبينه حتى تكلم معه فيه .

وإن كان أراد بقوله المذكور - أى أن علمه تعالى واحد بسيط - ما صرح به هو
في بعض رسائله - نقلاً عن الحكماء - حيث قال :

[الذى يشبه أن يكون مذهب الحكماء هو أن ذاته تعالى
عِلْمٌ بذاته ، وعلم بمعلولاته إجمالاً .

فعلمه علم بذاته ، باعتبار .

وبمعلولاته ، باعتبار آخر .

والحيثية الأولى ، علة للحيثية الثانية .

فعلمه بذاته - من حيث إنه علمه بذاته - علة لعلمه بغيره .

وكما أن العلم الإجمالى فينا مبدأ للعلم التفصيلى ، كذلك العلم
الإلهى الإجمالى ، مبدأ للصور التفصيلية :
فى الخارج .

وفى المدارك السفلانية ، والنفسانية [انتهى .

وذكر غيره عن الحكماء أيضاً ، حيث قالوا :

[العلم بالعلة يستلزم العلة بالمعلول .

وعلم الذات عين الذات . وهو واحد بسيط .

فالعلم بالمعلولات كذلك . فإنه هو] .

فنقول : إنه غلط وارتباط ؛ فإن العلم بالذات ، ليس هو العلم بالمعلول ؛ كما يعمد
من تقرير الدليل ، بل يستلزمه .

واللازم غير الملزوم .

فلذات علمان :

علم بذاتها .

وعلم بمعلولاتها .

والأول علة للثاني ، كما قال :

ثم إن المعلولات متساوية الأقدام في لزومها للذات ، من حيث هي معلولات ، فيجب أن تكون بأسرها معلومة له تعالى ، لما علمت أن العلم بحقيقة العلة ، يوجب العلم بحقيقة المعلول .

وكما أن المعلولات ، معلولات له تعالى ، كما هي مفصلة ، فيجب أن يعلم حقائقها مفصلة بعين هذا الدليل الذي ذكره ، أى أن العلم بالذات يوجب العلم بالمعلولات .
وقوله : [قد حقق في موضعه أن العلم الإجمالى علم بالفعل]

نقول عليه : ما زعمه محققا ، غيرُ محقق ؛ فإن المستول بعد السؤال ، إنما قد حضر عنده جهة الجواب ، أى منشؤه وما أخذه .

وأما نفس الجواب فلم يحضره ، ثم بأخذه في تفصيله ، يلتفت إلى تركيب ما يأخذه من ذلك المأخذ ، فتحضر لديه المقدمات مفصلة ، فيتكلم بها ، على طبق علمه بها .
وإنه قبل هذا الالتفات ، يجهل هذا التفصيل والترتيب الخصوص ، وغيره ؛ ولذلك يفكر عند التفصيل كيف يُحكم الترتيب ؛ وربما ظهر له خطؤه ، في ظنه أن مأخذ الجواب مأخذ له .

فإن كان علم البارى تعالى إجماليا بهذا المعنى ، فهو ليس بعالم بتفاصيل الممكنات .
وآحادها ، بل علم علما قد يحصل منه علم هذه الممكنات .
وهذا جلى .

وأما تثبته بأذيال الحكماء في قولهم :

[إن علوم المبادئ العالوية تعقلات بسيطة ، وهى مبدأ للصور التفصيلية] ..

فلا يجديده نفعا :

[٥١] وإنما أشبعنا الكلام في هذا المقام ، لأنه من أصول العقائد الدينية .
وقد كثر فيه تشارك الآراء ، وتصادم الأهواء ، ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا
المبحث بشيء يتعلق بقلب الأذكياء ، بل اجتهدوا في إيراد المنوع البعيدة ، التي يأبأها
الطبع المستقيم أشد الإباء .

فبقيت نفوس الناظرين فيها ، مائلة إلى مذهب الحكماء .
بل الأئمة التي أوردوها أيضاً شأنهم ذلك بلا امتراء .

أما أولاً : فلا نأنتكلم معهم ، كما نتكلم معه .
وأما ثانياً : فلا نأنتكلمه الشارح عنهم ، شيء قد قرره المتأخرون ، وما حققوه
حق التحقيق ، بل أدرجوه تحت المقولات اللفظية . وإن كان له مأخذ من قول حكيم
محقق ، لكن لا على ما فهموه . وليس هذا محل بيانه .
فما اختاره الشارح هو بعينه مذهب المتكلمين - الذي شنع عليهم فيه -
أو قريب منه .

وقد شنع عليهم أزيد من هذا التشنيع في [رسالة الزوراء] إلا أنه لم يخالفهم
إلى العلم الإجمالي ، بل خالفهم إلى سفسة نحاسها بعض المتصوفة :
وهي أن الزمان شأن واحد من شئون الحق تعالى .
والزمانيات مرتسمة فيه .

وقد برز ذلك الشأن عن الحق تعالى بما فيه ، أزلاً .
فألزمان بما فيه ، حاضر لديه تعالى أزلاً وأبداً ؛ إذ ليس عند ربك حال ،
مؤلاً ماض ، ولا استقبال ، لتزهره عن أن يحكم عليه حاكم الزمان ، كما تنزهه عن أن
يحكم عليه حاكم المكان .

ولولا خوفنا أن الكلام يطول ، لقابلنا ما قال بما نقول .

[٥١] [وإنما أشبعنا الكلام ... الخ] .

[٥٢] ثم أقول : كما أن البعد المكاني متناه ، ومع ذلك يقع في العقل الشوب بالوهم ، أن ههنا امتدادا غير متناه ، والعالم واقع في جزء من أجزائه . كذلك الامتداد الزماني متناه ، وإن كان الوهم يأبى عن تنأيه ، ويتوهم أن ههنا امتدادا زمانيا غير متناه ، كما يأبى عن تنأيه الامتداد المكاني ، ويتوهم أن ههنا امتدادا مكانيا غير متناه . فكلما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني ، لا عبرة به في الامتداد الزماني أيضاً .

وقولهم : إنا نجزم بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، ولا يكون الامتداد كذلك إلا إذا كان له راسم موجود ؛ ممنوع ، فإننا نجزم في الامتداد المكاني أيضاً بالتقدم والتأخر بين أجزائه ، بحسب الوضع والرتبة ، من غير أن يكون له راسم موجود .

إنما أطال الشارح القول في هذه المسألة ؛ لأجل أن يحيط بتحقيقها على وجه ، بحيث تكون مؤسسة على المقدمات اليقينية التي لا تقبل النقص ، لما أنها من أصول العقائد الدينية ؛ بناء على ما فهمه الأقدمون ، من أن القول بالتقدم الزماني ، يستلزم القول بالتقدم الذاتي .

وإلا فبعد تبين الفرق ، فلاضير أن ينتحل الناظر أحد الرأيين إذا سلم برهانه من التقليد .

ثم إنك قد علمت أن الشارح بعد إطالته هذه ، ما أفاد في المقصود شيئا ؛ فإنه قد أسس أدلته على براهين التسلسل ، وقد علمت ما فيها منعا ونقصا . فالمسألة بحالها تطلب نظراً جديداً .

[٥٢] [ثم أقول . . . الخ] .

أقول : لما أثبت الشارح ببرهانه القطع بأن العالم متناه في الامتداد الزماني ؛ أخذ يئنه على دفع وهم قد يسرع إلى غير الحق .

بل نقول : توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم . والبراهين تقضى بامتناعهما .

وإذا كان الزمان متناهيا ، لم يكن قبله شيء ، لا لأنه غير متناه .

كما أنه ليس فوق المحدود شيء ، لا لأن المكان غير متناه .

فإنه تعالى متقدم على الزمان ، لا بالزمان ، بل بنحو آخر من التقدم ، لا يبعد أن يسمى تقدما ذاتيا . كما ذكره المتكلمون .

فهذه مقدمات إذا لاحظها الذكي انقطع من نفسه الركون إلى المذاهب الباطلة في هذا المطلب ، والله الموفق لما هو خير وكال .

وهو أن العقل حاكم بآنا كلما فرضنا جزءا من الزمان ، صح لنا أن نفرض متقدما عليه جزءا آخر . . . وهكذا لا يقف عند حد . وذلك دليل أن الزمان غير متناه ، وهو من العالم .

فبعض العالم لا أول له .

وهو يناقض المطلوب .

وحاصل الدفع : أن ذلك حكم الوهم ، لا حكم العقل ، وذلك كما يحكم أن الامتداد المكاني ، غير متناه ، وأنه كلما فرض حدا ، صح له أن يفرض غيره ، إلى غير النهاية ، مع قيام البراهين القاطعة العقلية ، على أن الأبعاد متناهية .

فكما قيل : إن هذا حكم الوهم ، لا حكم العقل ، يقال : ههنا في الزمان قطع البرهان عرق قدم الممكن ، فالحكم في شيء بذلك وهمي ، لا عقلي .
وأما قول المتوهمين :

إننا نجزم ببداية العقل بتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس التقدم والتأخر ، إلا للموجود ، أو لما له راسم موجود .

وكون المتقدم والتأخر موجودا واحدا متصلا ، محال ؛ لاستحالة اتصال المعلوم بالموجود ،

ولا منفصلا ؛ إذ لو قيل بالانفصال ، لزم تنال الآنات المستلزم للجزء ، وهو محال أيضاً .

فله راسم موجود ، وهو الآن السيل الذى هو مقدار الحركة التوسطية . والزمان الموهوم هو مقدار القطعية .

وإذا تقرر هذا فنقول : لو فرضنا عدم الزمان ، ثم وجوده ؛ لكان بين الأمرين بون ، وأحدهما متقدم على الآخر فى ذلك البون ، فيستدعى اسما ، فيلزم وجود الزمان مع فرض عدمه .

وهكذا يقال : [كلما فرضت عدما ، ووجودا إلى غير النهاية] .

فهو ممنوع المقدمات ؛ فإننا نجزم فى الامتداد المكاني ، بتقدم بعض حدوده على بعض ، مع أنه لا راسم له ، فيمكن فرض عدم الزمان ، وكونه قبل وجوده . والامتداد الموهوم للعدم والوجود ، وهى بحث ، كأنياب الأغوال . والقول بوجود الراسم ، غير مبرهن .

بل نقول : إن هذين الامتدادين ؛ الزماني والمكاني ، من الأمور الوهمية ، التى لا يمكن خلع الوهم عنها ؛ إذ قد فطر عليها ، والبراهين قاضية بامتناعها فى الخارج أصلا ، متناهيين أو غير متناهيين ، وإذ كان المحدد مثلا منتهى المسكانيات ، ولا شىء بعده ؛ فكذلك الزمان ، لما كان مبدؤه هو منتهى الزمانيات والحوادث ، فلا شىء قبله .

وتقدم الواجب عليه ، ليس بالزمان ؛ إذ التقدم الزماني إنما يكون بين أمرين داخليين تحت حیطة الزمان ، بأن يكونا مما تصورها أحكام الحركة ؛ والبارئ تعالى

ليس كذلك ، فلا يصح أن تجرى عليه أحكام الزمان ، كالتقدم والتأخر الزمانيين .
فهو تقدم آخر سوى الخمسة لا يبعد أن يسمى ذاتيا ، كالتقدم الذى زاده
المتكلمون بين أجزاء الزمان ؛ فإنه غير الخمسة .

هذا غاية التحمل لتصحيح عبارة الشارح ، وإلا فكان عليه أن يبين
الدفع هكذا :

أما أولا فنقول : إن الزمان لا تحقق له بوجه ، فسواء كان متناهيا ، أو غير متناهٍ ،
لا يضر فى مطلوبنا .

وأما قولهم [إنا نجزم . . . الخ] فنوع ، ويسوق الكلام .
وثانيا : سلمنا أنه موجود ، أو مستلزم لموجود ، فلا نقبل أنه غير متناهٍ ،
للبراهين القاطعة .

وأما توهم امتداد ، لا إلى نهاية ، فكتوهم الامتداد المكاني ، لا إلى نهاية ،
وكلاهما وهم لا يعتبره العقل .
هذا تحقيق ما للشارح .



ثم أقول : بقى لى مع الشارح كلام :

أما أولا : فدفعه لهذا الوهم بالتمثيل بالبعد المكاني ، ليس من قبيل تحقيق
الحق ، بل من قبيل الإلزام ، وإلا فقد برهن قوم من القائلين بالقدم ، على أن
الأبعاد غير متناهية .

وقد حققنا ذلك مع إبطال ما أقاموه من البراهين على تناهى الأبعاد ، فى محله .
وكذلك تمثيله به فى عدم الاحتياج إلى الراسم ؛ فإنه لا يصلح للإلزام :
على المشائين ؛ لأن البعد المكاني عندهم بعد سطحي ، ورأسه الأجسام .

ولا على الإشرافيين ؛ لأنه عندهم أمر موجود ، قائم بذاته لا يحتاج إلى الراسم .
ولا يصح التمثيل به ، ولا يصلح لتحقيق الحق ؛ فإنه لم يبرهن على أن البعد
المكاني ، وهمى بحت ، حتى يلحق غيره به .

وأما ثانيا : فدعواه أن البعد الزماني وهمى بحت ، كأنياب القول ، ليس له تحقق
بذاته ولا بمنشئه ، غير معقول ؛ فإنه :

إما أن يكون بين وجودنا ووجود الطوفان ، بون .
أم لا .

على الثاني : يلزم أن يكونا معا ، وهو باطل بالبدهة .
وعلى الأول : فالبون أمر واقع .
فإما هو بنفسه موجود .

أوله منشأ انتزاع .

وهذه أحكام واقعية عقلية ، لا وهمية .

ولو أنا فرضنا عقلا مجردا عن المادة ، ذاتا وفعلا ، بحيث لا نشوبه شائبة الوهم .
فإما أن يحكم بأن وجود الله ووجود العالم ، بونا .
أو يحكم بأن لا بون .

فان حكم بالثاني فهو القدم .

وإن حكم بالأول ، فقد حكم بثبوت هذا البون ، وتحققه في الواقع .
والواقعات :

إما متحققة بوجودها .

أو بمنشئها .

وهذا البون هو الزمان ، إذ لا نغنى به إلا بعداً بين شيئين لا يجتمع معه الطرفان .

فقد ثبت أن الزمان متحقق :

إما بنفسه .

أو بمنشأ انتزاعه .

فإن فرضت عدمه ، فبين عدمه ووجوده بون ، والكلام فيه ما سبق

فيلزم من فرض عدمه ، فرض وجوده .

وهذا حكم عقلي لا تشوبه شائبة الوهم ، فإننا قد أخذنا التردد بحسب نفس الأمر .

وبالجملة فمتكرر تحقق الامتداد الزماني أصلا :

بنفسه .

وراسمه .

مكابر للبداهة .

وأثبتنا لما حققوا أن الزمان أمر موهوم ، ثم عرفوه بأنه متجدد معلوم ، يقدر به

متجدد مجهول ، ومثاله : بحلبة الشاة ، وطبخة المحص ، ونحو ذلك ، إذا قدرت به

جلوسك عندنا مثلا .

واعترض عليهم بعض من يوسم بالتحقيق - هو السيد الشريف - بأن هذا قول

بأن الزمان هو نفس حلبة الشاة ، وهو مع القول بأنه موهوم ، متنافيان ، وقول بمالم

يقل به أحد .

أجبنا عنه بأن مرادهم أن الزمان امتداد يرتسم في الوهم من حركة الحلب ،

وحركات المحص في النضج ، ونحو ذلك .

وإن تسامحوا في الإطلاق فلا تنافي ولا غرابة ، فقد جعلوا له راسما ، وهو التجدد

الحقيقي ، وإلا فأنكاره من السفسطة .

فقد بان لك مما ألقينا إليك ، من أول المبحث إلى آخره ، أن الشارح لم يأت في هذا المبحث بما يعلق بقلب الأذكاء ، ولم يتكلم بما يحتاج إليه طالبو اليقين .

✱✱

ونحن نقول : ما برهنوا به على القدم لا يقوم دليلاً عليه ؛ فإننا نختار الشق الثالث : أى أن متمم العلة حادث ؛ فإن ألزموا التسلسل قبلناه ، ومنعنا استحالة . وما برهنوا به على استحالة التسلسل ليس بمفيد .

وقد بينّا لك حال التطبيق والتضاييف ، وأن تكافؤ المضاييف متحقق ، على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ .

وأن تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضى ظهور الزيادة في طرف اللاتناهي . وأن لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من إحدى السلسلتين ، على كل واحد من الأخرى ، ولا يلزم عليه محال ؛ لانحناء الخط ، وجواز كون الزيادة في الأوساط ، إلى غير النهاية .

بل لنا أن نستدل على جوازه بأن نقول : من الجائز أن نفرض حادثاً قبل حادث معين ، بحيث لا يتنافيان في الوجود ، بأن لا يكون أحدهما مانعاً من وجود الآخر ، وليكن للسابق مدخل في وجود اللاحق .

ومن الجائز أيضاً أن يفرض قبل هذا السابق ، حادث آخر لا يتنافيه أيضاً ، وهكذا ... فإذا فرضنا امتداداً بين الأزل وبين الحادث ، فذلك غير متناه بالضرورة لعدم الأولية للأزلى .

وحيث جاز في جزء من ذلك الامتداد ، أن يفرض فيه حادث من الحوادث ، فجائز في الجزء الآخر أن يفرض فيه حادث آخر ، من حيث هو حادث ، ومن حيث إن الامتداد ، امتداد .

اللهم إلا لما منع خارجي في حادث معين ، وهذا لا دخل له في منع جواز المطلق .
ولا تفاوت بين جزء وجزء إلى غير النهاية .
وإذ لا تنافي بين كل سابق ولاحقه ، فأمكن أن يجتمع معه .
والأفراد كلها - ما بين سابق ولاحق - هي على هذا النحو .
فجاز أن تجتمع كلها في الوجود إلى غير النهاية .
وهذا سهل التحصيل .

بل لنا أيضاً أن نختار الشق الأول : أى أن العلة تامة في الأزل ، ومع ذلك لا
تلززم أزلية الممكن ، وذلك بما بيننا في بحث العلة والمعلول ، من أن العلة إنما تفيد وجود
المعلول ، بعد أن تحوز وجود ذاتها .
وكون المعلول معها في آن واحد يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز
وجوده مع الآخر ، فلا تتحقق الإفادة والاستفادة ، فلا بد من أن يكون وجود
المعلول في الآن الثاني لوجود العلة ، ولا يلزم عليه محال ؛ فإن التخلف المحال ، إنما هو
التخلف في الزمان ، بحيث يقع بين العلة والمعلول ، أمد يصح أن يقال فيه : إن الجزء
المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه ، دونه .
وهذا ظاهر أيضاً ، بل إن ذلك مما يفيدهم في مسألة ارتباط الحادث بالقديم ،
دون تشويش ، وهذا بعينه شاهد بوجوب الحدوث .

فهذا حال دليلهم العقلي ، وقد استشهد الحكماء على قدم الممكنات بدليل نقل ،
وهو ما ذم الله به اليهود في قوله :

[وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا]

وبيانه : أنه لو قيل بحدوث العالم ، فقد قيل بأن الحق في أزليته ، لم يزل معطلا

عن الفيض والوجود ، أزمنة غير متناهية لا ابتداء لها ، ثم أخذ يعطى الوجود .
ومعلوم أنه على فرض أنه لا يزال خلافا إلى الأبد ، فكل ما خلقه فهو متناه ، ونسبة
المتناهي إلى غير المتناهي ، كلا نسبة .
وذلك جلى التصور .

فنسبة إعطاء الحق للوجود إلى منعه عن كل موجود ، ليست بشيء ، وإن هذا إلا
غلّ اليد ، حيث إن الإعطاء ليس بشيء يذكر في جانب المنع . وهذا من الشناعة بمكان .
والجواب : أن ذلك - أى التخلص من هذه الشناعة - لا يتوقف على القول
بقدم شيء من أجزاء العالم ، بل يكفي فيه أن يقال : إن الله لم يزل خلافا ، وإن كان
كل جزء من أجزاء العالم حادثا ، فلا أول لعطائه ، ولا مانع يقهره - سبحانه - وهو
الحواد الحق ، ينفق كيف يشاء ، ولا شيء من العالم بقديم ، بل كل حادث ، فهو
مسبوق بالعدم ، فلا دلالة في الآية على القدم .

فهذا حال دليلهم النقلي .
فقد تبين أنه لم يقم دليل عقلى ولا نقلى ، على وجوب قدم شيء من العالم .
وأما وجوب حدوثه ؛ فلا نأ لانعم من معنى العلة ، إلا ما هو معطى الوجود ،
ولا من معنى المعلول ، إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره .
وهذا شيء يقبله الخصم أيضاً .

ومن البين أنه لا بد أن تكون ذات العلة ، مباينة لذات المعلول ، حتى يتحقق
المفيد والمستفيد ، وتتصور الإفادة .

وهذا أيضاً ضرورى ، ويقبله الخصم ؛ فإنهم قائلون بالتأخير بين :

ذات الواجب .

وذاث الممكن .

تغايرا . أىّ تغاير .

والمستفيد بذاته ليس واجدا ما يستفيدة ؛ إذ لو كان واجدا له ، لم تتحقق الاستفادة ؛
إذ تكون تحصيل الحاصل ، وهو محال .

وليس المفادهنا إلا نفس الذات المعلولة ، ووجودها .

وإذ كان المفاد مسلوبا ، فقد كان الذات معدوما

وإفادتها إخراجها من العدم .

فإذن رجع معنى الإفادة ، إلى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود .

والإخراج من العدم ، يستدعى سبق العدم ، فما من ممكن ومعلول ، إلا وقد

سبق وجوده عدمه ، سبقية لا تجتمع مع المسبوقية ؛ إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجا من

العدم ، فى حال كونه لم يكن فيه ، أى فى حال وجوده . وهو تحصيل الحاصل المحال .

والحاصل : أن البدهاة شاهدة ، بأن إعطاء شىء لشيء ، فى آن كون ذلك

الشيء حاصلًا للمعطى له ، إنما هو تحصيل حاصل .

بل لا بد أن يتحقق حال للمعطى له ، لم يكن له المعطى ، حتى يتصور إعطاء .

وهذا ظاهر .

فقد ثبتت كلية المقدمة القائلة :

العالم حادث .

وهو المطلوب .



نعم لو ذهبوا إلى :

أن حقائق الكائنات ليست ذوات مستقلة بالوجود ، حتى تعد من المباينات .

وأن المعلول والعلة ليس المحقق منهما ماهو الظاهر ، لدى النظر الجلى .

بل حقيقتهما :

.

حق سابق .

وشهود لا حق .

وأن شمس الوجود واحد ، والكثرة إشراق ذلك الواحد ، لا يسوغ للعقل الحكم بأنها مباينة لتلك الحقيقة ؛ ولا بأنها ذات تلك الحقيقة .

بل هي بذاتها تلك الحقيقة .

وبشهودها تباينها .

وبالجملة : ليس في عالم الوجود إلا حقيقة واحدة فقط . والتعدد والكثرة أعدام ونسب تعتبر إلى تلك الحقيقة .

وأنه لا عدم ولا وجود ، ولكن حق ثابت في النزول والصعود .

وليس إلا نور الله الظاهر ، وسره الباطن .

لكان ذلك قولاً تنبوعاً لوازمه شكوك المشككين ، وتقف عنده أفهام الناظرين .

ولكن هذا طور فوق الأطوار ، وسر عليه من الأنوار أستار .

ولم يحوموا حوله ، حيث استمسكوا بجبل المعلول والعلة .



وَأَعْلَمُ أَنِّي وَإِنْ كُنْتُ قَدْ بَرَهَنْتُ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ ، وَحَقَّقْتُ الْحَقَّ فِيهِ ، عَلَى حَسَبِ مَا أَدَّى إِلَيْهِ فِكْرِي ، وَوَقَفْنِي عَلَيْهِ نَظْرِي ، فَلَا أَقُولُ : بَأَنَّ الْقَائِلِينَ بِالْقَدَمِ قَدْ كَفَرُوا بِمَذْهَبِهِمْ هَذَا ، وَأَنْكَرُوا بِهِ ضَرُورِيَا مِنَ الدِّينِ الْقَوِيمِ .

وإِنَّمَا أَقُولُ : إِنَّهُمْ قَدْ أَخْطَؤُوا فِي نَظَرِهِمْ ، وَلَمْ يَسُدُّوْا مَقْدِمَاتِ أَفْكَارِهِمْ .

ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ، ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ،

ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ .

ولكن خطؤه عند الله ، واقع موقع القبول ، حيث كانت غايته من سيره ،

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء .]

أى العدم الطارىء على الوجود .

واختلفوا فى وقوعه :

فقال بعضهم : إنه سيقع ؛ لقوله تعالى : [كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] ونظائره .

ويلزمهم فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

وأن الله تعالى يعيدها بعد الإعدام .

ولا يرد عليهم أن إدريس عليه السلام فى الجنة ، وهى دار الخلود .

ويلزمهم على هذا فناؤه .

إذ لهم أن يقولوا : إنها دار الخلود ، بعد استقرار أهل النار ، وأهل الجنة ،

كل فى مقره يوم الحساب .

ومقصده من تمحيص نظره ، أن يصل إلى الحق ، ويدرك مستقر اليقين .

وكل من اعتقد بالألوهية التامة ، ونزه الحق عن جميع النقائص ، واعتقد

بنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وبما جاء به ، ولم يكذب شيئاً مما نقل عنه ، مع علمه

بأنه قد نقل عنه ، فهو مؤمن ناج ، عدل رضى عند الله تعالى و [لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

إِلَّا وُسْعَهَا] .

وعلى المرء أن يسعى إلى الخير جهده .

فيايك أن تنهج نهج التعصب ، فتهلك .

ولعلك إذا دقت النظر فيما ألقينا إليك من البراهين السابقة ، تطَّلَع على سر خفى

وحق وثى .

[٥٣] [وعلى أن العالم قابل للفناء ، أى العدم الطارىء ... الخ] .

أقول : واتفق أهل الحق ، الذين قد عناهم ، وهم أصحابنا ، وكثير من غيرهم ،

وقال الإمام حجة الإسلام في الإحياء :

[الممكن في حد ذاته هالك دائماً] .

وقال في مشكاة الأنوار :

[ترقى العارفون ، من حضيض الجاز إلى ذروة الحقيقة ، فرأوا بالمشاهدة العينية ،

أنه ليس في الوجود إلا الله ، وأن كل شيء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكاً
في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلاً وأبداً] .

وذهب الكرامية إلى أنه لا يقبل الفناء ، وإن لم يخالفوا في حدوثه .

ثم أشار إلى مسألة أخرى بقوله [وعلى أن النظر] أى أجمع أهل الحق ، على أن
النظر ، وهو الفكر [في معرفة الله] أى لأجل معرفته .

على أن العالم — وهو كل ما استند في وجوده إلى موجد — قابل للفناء ، أى محل لطرو

العدم عليه ، أى ليس له من ذاته مانع يمنع من العدم .

وليس المراد من الفناء :

انحلال تركيبه .

أو تغيره عن أوصافه .

أو ما يعبر عنه بمثل هذه العبارات .

ولم يبرهن الشارح على هذه القضية — أى أن العالم قابل للفناء ، بمعنى العدم —

نعدم الاحتياج إليه ؛ فإن ما يوجد من العدم الصرف لا تمتنع ذاته أن تؤول إليه .

وليس العدم خرقاً يحتاج إلى حركة مستقيمة ؛ حتى يمتنع على الأفلاك عند مانع

الحرق والالتئام عليها .

ولا التجرد مانعاً لزوال الذات ، حتى يمتنع عدم المجردات .

فللعالم من ذاته أن ينعدم ، وليس فيه مانع من ذلك ، إلا ما كان من جهة الفاعل

كإرادته أن لا ينعدم مثلاً ، عند أصحابنا ، وما ينحو نحوه عند غيرهم .

وقد بيّن البعض ما هو مانع من فناء بعض أجزاء العالم من قبل الفاعل ،
كالحكّاء القائلين بامتناع فناء العقول ، وما يحذوها ، لتمام قربها من مبدئها ، فهي
مستديمة الفيض منه ، فهي مشرقة الوجود به دائماً ، فلها الأبد بعد الأزل .

والبعض لم يبين مانعاً لهما ، وإن استند في المنع لمعارضة أمر سمعي ، كالكرامية
القائلين بعدم القابلية للعدم ، وإلا لما صح الحشر الجسماني ؛ لاستحالة إعادة المعدوم بعينه .
وهذا منع يختص ببعض العالم الذي قد جاءت الشرائع بأنه سيحشر .

والبعض لم يبين المانع رأساً ، ولم يمنع ، لعدم الوقوف على المانع ، وهم أصحابنا .
ثم اختلفوا بعد اتفاقهم على الجواز بدون المانع :

هل يقع الفناء ؟

أم لا ؟

فذهب جمهور أصحابنا إلى أنه يقع ، مستدلّين بدليل سمعي ، وهو قوله تعالى :
[كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ] .

قالوا : لا يصح حمل اسم الفاعل على الحال ، أو ما قبله ، لكونه خلاف الواقع ،
فتعين المستقبل .

ويلزمهم على هذا القول :

فناء الجنة والنار .

وأجزاء بدن الإنسان .

والأرواح البشرية .

وإنما يعيدها الله في الحشر بعد العدم الصرف .

فإن أورد على قولهم هذا : أنه قد ورد السمع بأن إدريس دخل الجنة ، وهو
الآن فيها ، وهي دار الخلود .

وفي القرآن : [أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا] وغير ذلك .

وعلى قولهم تكون منقطعة ، وإدريس والجنة فانيان .
فأين الدوام والخلود ؟ .

فيدفع بأن الأوصاف الواردة في ذلك ، أوصاف لها بعد الحشر واستقرار كل فريق فيما يختص به .

وإنما يرد عليهم أن الدليل غير قاطع بوجوب الفناء ، فإن اسم الفاعل قد حمل على المستقبل ، وهو مجاز ؛ وليس مجاز أولى من مجاز ، إذا احتملت القرائن ، فيجوز أن يحمل على الماضي ، بمعنى ما قبل أن يوجد شيء من الحوادث أصلاً ، وهو واقع عندنا .

ويجوز أن يحمل على الحال ، ويراد أنه هالك بذاته ؛ فإن الممكن لو نظر إليه من حيث ذاته ، بقطع النظر عن موجدته ، لكان هالكا ، ليس له شائبة الوجود بوجه ، فوجوده إنما هو بإيجاد موجدته ، فهو في نفسه لا ينفك عن العدم لنفسه .
وليس الوجود الحقيقي ، والدوام الذاتي ، إلا للحق الواجب الوجود بذاته .

فكل شيء سواه ، فهو هالك بذاته ، وإنما يقوم وجوده به ،
ومن ثم قال حجة الإسلام الغزالي - في كتابه إحياء العلوم :
[الممكن في حد ذاته هالك دائماً] .

كأنه نزل ما وجوده من غيره ، منزلة الهالك الذي لم يشم رائحة الوجود .
وأيضاً قد برهن أهل التحقيق من الصوفية ، على أن لاتعدد في الوجود الحقيقي ، وأنه ليس إلا وجود الواجب . وكل مافي الكون ، فهو اعتبار من اعتبارات هذا الوجود الواحد الواجب ، وتنزل من تنزلاته .
وهي المسألة المعبر عنها عندهم بـ [وحدة الوجود] .

وقد بيناه بعض البيان في رسالتنا [الواردات] على مذهبهم ، فانظره .
وهذا المذهب ليس بينه وبين مذهب السوفسطائية نسبة المشابهة ، حتى نشغل
بالتفرقة بينهما .

بل إنما الناظرون في هذا المذهب ، لما أخذوه ألفاظا مجردة عن مدلولاتها التي
جرى فيها التخاطب بين أهلها ، واخترعوا لها مدلولات من عند أنفسهم ، حدث
في أوهامهم شبه تَرَدُّد على ما اخترعوا ، فأخذوا في الدفاع عنه بما لا ينفعه لو كان
الأمر كما زعموا .

فعلى هذا كل شيء سوى الواجب هالك حقيقة ، لا وجود له ؛ فإن الوجود إنما
هو ، لمن له الوجود بذاته ، بأن يكون هو عين الوجود .
وإطلاق موجود وله الوجود ، تجريد على رأى .
أو هو ما انتزع الوجود من نفس ذاته ، على آخر .
وغير الواجب على هذا ، ليس هو الوجود ؛ إذ الوجود هو الواجب ليس غير .
ولا الوجود منتزعا من نفس ذاته ؛ إذ لا ذات له بالحقيقة .
بل غير الواجب أمور لها تعلق بذات الواجب ، ولا وجود لها بالحقيقة .
ولامعنى للهلاك إلا محو الوجود ، فكل شيء سوى الحق الواجب ، فهو هالك
أزلا وأبداً ، لم يشم ، ولن يشم رائحة الوجود لذاته .
وإنما يسمى موجودا ، عند اعتبار نسبته إلى الواجب .
فالواجب هو الموجود ، وكل ماسواه مفقود .

وهذا معنى قول أهل التحقيق : إن الأعيان ما شئت رائحة الوجود .
ومن هنا قال الإمام المذكور في كتابه « مشكاة الأنوار » :
[ترقى العارفون من حضيض المجاز ، ورؤية غير الموجود موجوداً ، إلى ذروة

الحقيقة ، وشهود الحق الحقيقي ، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس في الوجود إلا الله [إلى آخر ما قال .

قالوا : إن هذا حق لا يدرك بالعقول المتوسطة ، وهو وراء طور العقل ، لا يدركه سوى القديسين .



ونحن نقول : إن من أصاب شيئاً من العقل ، فقد كان له أن يدرك هذا الحق ، وإنه لأقرب إليه من جبل الوريد .

نعم يحتاج إلى أن يخلع عن نفسه قيد التقليد ، وأن يزيل عن عين قلبه قذى ما كان يعلم .

وينظر في العالم بنظر جديد .

فإن كان الاحتياج إلى عقل فوق المتوسط ، للقدرة على خلع المهود ، ورفض شهود ، وكشف النقاب ، وخرق عادات الحجاب ، فكأنى أوافقهم على ذلك ؛ فإن ذلك كذلك .

وإن كان ذلك لنفس الإدراك ، فلا .

فتفطن لملك بعدُ تجد صدق ما أقول .

ولنرجع إلى ما كنا بصده ، فليس في الآية - على هذين التفسيرين - دليل على أن الهلاك سيقع .

واكتفى بعض أصحابنا بجواز العدم ، دون وقوعه .

وقد علمت مذهب الكرامية ، وأنه قريب من قول بعض أصحابنا ، أو هو هو .

فقول الشارح [وذهب الكرامية . . . إلخ] .

مقابل لقوله [فقال بعضهم] .

[٥٤] ف « في » ههنا تعليلية كما في قوله صلى الله عليه وسلم : « عذبت امرأة في هرة » .

فكان الأنسب أن يغير التعبير إلى قوله :

[وقال الكرامية لا يقع] .

أو إلى قوله :

[وذهب الكرامية إلى أنه لا يقع] .

كذا ينبغي أن يقرر هذا المقام .

ثم أقول : إن الحق المبرهن من الأقوال ، هو ما اقتصر عليه المصنف :

أى أن العالم قابل للفناء بنفسه .

ثم إنه هل هناك مانع من طرف الفاعل ، كإرادته ، أو علمه ، أن لا ينفى ؟

أو لا مانع منه ؟

وعليه : هل يقع ؟ أو لا يقع ؟

كل هذا في مجال النظر . من ادعى فيه شيئاً ، فعليه البيان .

والخالف في هذا الحكم - أى أن العالم قابل للفناء بالمعنى الذى سمعته -

هم القائلون بأن شيئاً :

لا يوجد من عدم الصرف .

ولا يؤول إليه .

وأن الفناء في الهيات ، والتراكيب .

وهم الطبيعيون ، وقوم آخرون .

فاحفظ هذا ، ولا تلتفت لما شوش به هنا .

[٥٤] ف « في » : ههنا ، تعليلية . . . الخ] .

[٥٥] والمراد بمعرفته ههنا : التصديق بوجوده ، وصفاته الكمالية : الثبوتية والسلبية ؛ بقدر الطاقة البشرية .

وأما معرفة الله تعالى بالكنه ، فغير واقع عند المحققين .

ومنهم من قال بامتناعه : كحجة الإسلام ، وإمام الحرمين ، والصوفية ، والفلاسفة . ولم أطلع على دليل منهم على ذلك ، سوى ما قال أرسطو - في عيون المسائل - إنه كما تعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة ، وكُدْرَة ، تمنعها من تمام الإبصار ، كذلك تعترى العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهاه .

وهو كما ترى كلام خطابي ، بل شعري .

وقد يستدل على امتناعها بأن حقيقة الله تعالى ، ليست بديهية .

والرسم لا يفيد الكنه .

والحد . ممتنع ؛ لأنه بسيط .

ووجه ضعفه ظاهر .

لأن البساطة العقلية تحتاج إلى البرهان .

أقول : المنظور فيه هو المعلوم ، المتوصل منه إلى المطلوب ؛ كما يعلم من تعريف [النظر] و[الفكر] .

والمعرفة هي المقصود المطلوب ، فلا يصح أن تكون متعلق النظر ، فاحتيج إلى جعل [الفاء] للتعليل لا للصلة ، أى النظر لأجل معرفة الله تعالى .

ومثل هذا قد يستعمل ، كما في الحديث الذى ذكره .

ويحتمل أن فى العبارة تسميحاً بحذف :

أى النظر فى محصلات معرفة الله ، أو مقدماتها ، أو ما يشبه ذلك .

[٥٥] [والمراد بمعرفته ههنا : التصديق . . . الخ] .

أقول : على تقدير أن المعرفة تطلق على التصديق ، كما تطلق على التصور ، لا يصح أن يراد بها - إذا أضيفت إلى مفرد - إلا التصور .

وعدم إفادة الرسم الكنه ، ليس كلياً ؛ إذ لا دليل على امتناع إفادته الكنه في شيء من المواد .

وعدم البداهة بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، يحتاج إلى دليل ، فربما يحصل بالبداهة ، بعد تهذيب النفس بالشرائع الحقة ، وتجريدها عن الكدورات البشرية ، والعوائق الجسمانية .

والأحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة :
مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « ما عرفناك حق معرفتك » و « تفكروا في آلاء الله ، ولا تفكروا في ذات الله ؛ فإنكم لن تقدروا قدره » .
قال أبو بكر الصديق : « العجز عن درك الإدراك ، إدراك » .
وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه ، فقال : « العجز عن درك الإدراك إدراك ، والبحث عن سر كنه الذات إشراك » .

وقد أضيفت في كلام المصنف إلى مفرد ، وهو الاسم الشريف .
وأيضاً التصور مراداً في هذا المقام .
فيتعين حمل كلام المصنف على التسمح ، بإرادة ما هو موضع النزاع بينهم ، وهو النظر لأجل التصديق :
بوجوده تعالى ، ووجوبه ، وصفاته الكمالية : ثبوتية ، أو سلبية ؛ على قدر الطاقة البشرية : [لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] .
والتصور ، وإن كان من ضروريات التصديق ، إلا أن ما هو من ضروريات التصديق ، لا يحتاج إلى النظر ؛ لما أن التصديق يحتاج إلى التصور بوجه ما ، كصانع للعالم أو مديبر له ، أو ما يشبه ذلك .
ومفرداته من المتعارفات ، فركبته كذلك ؛ فلا يحتاج إلى التنبيه على وجوب النظر فيه .

وأما معرفته التي هي تصور بالكنه والحقيقة ، فذلك غير واجب أيضاً ، لا شرعاً ولا عقلاً ؛ فإنه لم يقع لأحد قط من المحققين . وعدم وقوعه لأحد ، دليل أنه عسر الحصول .

وطريقه غير ممهد ، حتى تتطلبه عوالى العقول ، فضلاً عن دوانيتها .
ومثل هذا لم يعرف التكليف به ، وإن جاز عند بعض أصحابنا .
بل قال بعض أرباب النظر بامتناع معرفة الله تعالى بالكنه والحقيقة ، كحجة الإسلام الغزالي ، وإمام الحرمين ، والصوفية ، والفلاسفة .
ولم يطلع الشارح على دليل من هؤلاء المانعين ، على مدعاهم ، سوى دليل ذكره أرسطو في كتاب له يسمى [عيون المسائل] قال :

إنه كما يعترى العين عند التحديق في جرم الشمس ، كُدْرَةٌ وظلمة - لتراكم الضياء وضعف الباصرة - تمنعها عن تمام الإبصار ، كذلك يعترى العقل عند إرادة اكتناء ذات الله تعالى - أى إدراكها بالكنه - حيرة ودهشة ، تمنعه عن اكتناهاه .

وهذا كلام خطابي ، لأن مقدماته من المتعارفات - لا الضروريات - ؛ ولأنه تمثيل يفيد التقريب ، دون اليقين .

بل شعري ، لما فيه من التشبيه التخيلي ، المؤثر في النفوس ، الحاجب لها عن استطلاع الحقائق .

وقد يذهب وهم واهم ، يستدل من طرف المانعين ، بأن إدراك الشيء .

إما أن يكون بالبداهة .

أو بالكسب .

وما بالكسب :

إما أن يكون بالحد : تاما . أو ناقصا .

أو بالرسم : كذلك .

وكل ذلك باطل ؛ فإن حقيقته تعالى ليست بيدهية بالضرورة ؛ والرسم بأقسامه لا يفيد الكنه ، بل الوجه .

والحد ممتنع ؛ لاحتياجه إلى الذاتيات ، والحق تعالى بسيط لا تركيب فيه بوجه .

وهذا الاستدلال ضعيف .

ووجه ضعفه ظاهر :

لأن الحد إنما يستلزم التركيب العقلي ، لا الخارجى .

والتركيب العقلي - فى ذاته تعالى - لم يقم دليل على استحالته .

فالبساطة العقلية ليست بواجبة لذاته تعالى فيجوز أن يكون بسيطاً فى الخارج ، مركبا فى العقل ، فيحد بلا مانع .

وقولكم : الرسم لا يفيد معرفة الكنه - وإنما يفيد معرفة الوجه - لم يقم دليل على كليته ، وأنه لا يفيد الكنه فى جميع المواد .

ولم لا يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه ، مستلزما لتصوره بالكنه ؛ بأن يكون بين وجه الشيء ، وحقيقته ، تعلق مخصوص ، بحيث يستلزم تصور أحدهما ، تصور الآخر .

وقولكم : حقيقته تعالى ليست بيدهية ، غير مسلم ؛ فإن عدم البداهة ، إن سلم بالنسبة إلى شخص ، لا يسلم بالنسبة إلى بقية الأشخاص .

وعوموم عدم البداهة يحتاج إلى دليل ؛ إذ ربما تقع بداهة اكتناء الذات لمن هذب نفسه بالعمل ، على الشريعة الصحيحة ، وجردها عن كدورات الأخلاق البشرية ، التى تقتضيها نشأة العنصرية ، وأزال عنها العوائق الجسمانية ، المانعة لها من دخول الحضرة القدسية .

فالحاصل : أنه لا دليل على امتناع اكتناه ذاته تعالى .
وأما عدم وقوعه : فلا أنه لم يصل إلينا من تقدمنا ، خبر بوقوعه لأحد . وهذا
إنما يفيد عدم علمنا بالوقوع .
بل في الأحاديث ما يدل على أنه لم يقع لنبينا ، وهو أكل المخلوقات ، فعدم
وقوعه لغيره أولى .

فقد قال صلى الله عليه وسلم : « سبحانك ما عرفناك حق معرفتك » .
أشار بـ [السبحان] إلى أن عدم المعرفة ، لغاية تنزهه وتقديسه عن ملائمت
عالم الإمكان .

وقال : « تفكروا في آلاء الله ومخلوقاته . ولا تفكروا في ذاته تعالى ، فإنكم
لن تقدروا قدره » .

أى إن تفكرتم في ذلك ، فما عظمتوه تعظيما يليق بجنابه .
وقال الصديق : « العجز عن درك الإدراك إدراك »
الدرك — بفتح الراء — القعر .
والمراد به هنا : الغاية ، مجازا .
أى الاعتراف بالعجز عن بلوغ غاية إدراك الذات ، إدراك للذات بوجه تختص
به ، وتمتاز به عن سائر الحقائق .

وقد زاد المرتضى على كلام الصديق :
« والبحث عن سر الذات إشراك »
أى البحث عن حقيقة الذات إشراك ؛ فإن من طلب حقيقتها ، فقد ظن أنها ممكنة ،
فكان معتمدا بالوهية ممكن ، لا واجب .

وهذا كلام يدل على عدم وقوعه ، و يشير إلى عدم جوازه ، لكن بغير برهان .
هذا تقرير ما للشارح .



بقى لنا مع الشارح كلام .

أولا : قوله [لم أطلع على دليل من المانعين على ذلك] .

قد برهن الصوفية على ذلك ، بأن مرتبة الذات هي مرتبة [لا بشرط شيء]
المنزهة عن كل قيد ، حتى عن قيد الإطلاق ، وهي مرتبة العناء والباهوت ، التي
لا اسم فيها ، ولا رسم .

وكل ما أتى عليه التقييد ، فهو ممكن من الممكنات ، وتنزل من تنزلات الذات .
وما اكتنفته عقولنا ، فهو مما تصورت به نفوسنا ، فهو معرض لكثير من
الاعتبارات والتقييدات ، فهو ممكن وليس بحقيقة الذات .
وهذا ضروري .

وبغير ذلك .

وبرهن الشيخ [أبو نصر الفارابي] من الفلاسفة على ذلك فقال :
[إن علمنا بحقيقة من الحقائق ، موقوف على العلم بجميع لوازمها ، حتى نميز
العرض من الذاتي ، ونحصر كلاً منهما .
وذلك غير ممكن .

فإننا إلى أي حد وصلنا ، يحكم العقل - بجواز ذاتي ، غير ما علمنا ،
لم نصل إليه - حكماً حقيقياً ، وجوازا واقعياً .

فعلمنا بحقيقة من الحقائق محال .

فعلمنا بحقيقة الواجب محال بالأولى .

وإنما ندرك الأشياء بالخواص واللوازم [.

وقال :

[لما كان لا يمكن الإنسان أن يدرك حقائق الأشياء ، خصوصاً البسائط منها ،
وإنما يدرك منها اللوازم والخواص . وكان الحق الأول أبسط البسائط ، كان ما يمكن
أن يدرك ، من حقيقته ، اللازم وهو وجوب الوجود] .
وبرهن بغير ذلك .

وكثير منهم قد برهنوا على هذا المطلب ، لو أوردنا ما لهم ، لطال .

☆☆

وثانياً : قوله في انتقاد دليل أرسطو :

[إنه ظني ، بل شعري] .

نقول : إنه برهان يقيني قطعي ، لمن تدبر ؛ وذلك لأنه يريد أن الباصرة ، كما
اعتراها الكدورة والظلمة ، لتحديقها لما هو أغلب عليها من الأضواء ، وأقوى
مما تقبله .

كذلك العلول المقيد بقيد الإمكان ، إذا انتهض لأن يدرك المطلق الحقيقي ،
المنزه عن عارية النقص ، تحير في ذلك واندحر راجعاً ؛ لعلمه بأن العلولية تقضي
على العلول بأن لا يدرك حقيقة العلة ، لاستحالة أن يتمثل الناقص بحقيقة الكامل ،
والممكن بحقيقة الواجب .

إذ يكون الكامل في الناقص .

والواجب في الممكن . تَدَبَّرْ .

والتمثيل للتقريب .

☆☆

وثالثاً : فيما أورده على ما قد يستدل به الذي ذكره . أقول :

.

وقوله : [البساطة العقلية محتاجة إلى برهان] .

غفلة عما حقق في فنه :

أن الجنس والمادة .

والفصل والصورة .

متحدات بالذات ، والتغاير بالاعتبارات العقلية .

فكل ما له جنس وفصل ، فله مادة وصورة خارجيان ، فيكون مركبا .

فالتركيب الذهني ، مستلزم للتركيب الخارجى .

وما ذكره وتبعه عليه ناصروه :

من أن الحال إنما هو التركيب الخارجى ؛ لاحتياج الكل للجزء فى الخارج ،

المستدعى للإمكان .

أما التركيب الذهني من الأمور الانتزاعية المستدعى للاحتياج الذهني ،

فلا ضير فيه ؛ إذ المحذور احتياجه فى الوجود الخارجى .

فقط ؛ فإن المنتزع لا بد له من منشأ الانتزاع .

وإذ كان الشيء بسيطا من جميع الجهات ، فأتى للعقل أن يجعله كثيراً متعددا ؟

إن هذا إلا محض الاختراع الذى لا منشأ له فى الخارج أصلا ، فلا يكون مما نحن

فيه فى شيء .

بل الحق أن العقل لا ينتزع المتعدد ، إلا من متعدد .

والبسيط لا ينعكس منه على الذهن مركب ؛ فإن الخارجى حقيقة الذهني ،

والذهني صورته منطبق عليه .

والمركب لا ينطبق على البسيط ، ولا العكس .

وإلا لعاد العلم ، جهلا .

[٥٦] [واجب شرعا] .

لقوله تعالى : « فَانْظُرُوا إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ » .

و : « قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » .

ولقوله عليه الصلاة والسلام - حين نزل : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ،

وَأُخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، لَا يَاتِ لِأُولَى الْأَلْبَابِ » .

فالتركيب الذهني ، إنما يكون منشؤه التركيب الخارجى .

فالاحتياج فى أحد الطرفين يستلزم الاحتياج فى الآخر .

وأما حديث البدهاة : فلا معنى له بعد طول الحيرة ، وغموض المطلب ، وخفاء

السبيل على الأولين والآخرين ، والقدماء ، والمحدثين .



وقوله : [فربما ... الخ] .

فيه أنه قد أجمع المحققون من أهل الشرائع على أن الذكر للفكر ، وجميع

العبادات من قبيل الذكر . فمن هذب نفسه بالشرائع الصحيحة ، فقد زاد فكره

عن فكر غيره ؛ لكثرة ذكره المستلزم لفكره . فقدماته أكثر . فمن أين له البدهاة

بعد التهذيب ؟



والحق أن إدراك حقيقة البارى تعالى غير ممكن ، لما سمعت من الأدلة - ولا دلالة

أخرى - ولما تشهد به لوائح الكتاب والسنة .

[٥٦] [واجب شرعا] .

أقول : أى النظر لتحصيل معرفة الله تعالى ، قد ثبت وجوبه بالشرع ؛ لما ورد

فى الآيات والأحاديث ، من الوعيد على تركه ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

فالنظر واجب :

أى يعاقب تاركه العقاب المذكور فى لسان الشرع .

ويثاب محصله الثواب المذكور فيه .

وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين ، من أشاعرة ، ومعتزلة ، وغيرهم .
بقى النزاع في أنه : هل ثبت من طريق العقل أيضاً ، الوجوب بهذا المعنى ؟
فذهب الأشاعرة ، إلى أنه لم يثبت ذلك من طريق العقل ؛ فإن علم مثل هذا
الثواب ، وهذا العقاب ، مما لا يهتدى إليه العقل بمقدماته ، بل لابد فيه من مخبر
صادق ، وهو النبي ؛ فإن علم الأمور الحسية - كالجنة والنار . وما فيها من النعيم
والعذاب - لا تكتسب بطريق النظر ؛ بل لابد فيها :

من الحس .

أو الإخبار .

كما هو ظاهر .

وإذا لم يعلم المترتب ، فكيف يعلم ترتبه على شيء ؟ فلا سبيل لعلم ترتب هذا
الثواب ، وهذا العقاب ، إلا الإخبار .

وأما أن النظر والفكر في العالم لتحصيل الحقائق على الوجه الحق في الواقع ،
على قدر الطاقة البشرية ، واجب ؛ أي يمدح فاعله ، ويذم تاركه .
وأن الواقف على الحقائق ، المستبصر بنور المعرفة ، مُنْعَمٌ بعلمه .
وأن الجاهل معذب بجهله .

فذلك مما يمكن للعقل أن يدركه بمقدماته ؛ بل قد وقع ذلك لكثير ، كما وقع
لحكماء اليونان وغيرهم .

بل وكذلك سائر الأخلاق ، يمكن للعقل الاستقلال بإدراك أنها كمال يمدح
صاحبه ، أو نقص يذم صاحبه .

وذلك بالنظر فيما يترتب عليها ، من المصالح والمفاسد البدنية ، أو النفسية
الروحية .

بل وجوب النظر بهذا المعنى ، لمعرفة ما فيه الصلاح والفساد ، ليحصل الأول
ويجنب الثانى ، مما جبل عليه نوع الإنسان ، وفطر عليه .
بل مطلق استحصال المعلومات .

ومن ثم كانت حجج الأنبياء ، قائمة على المعاندين .
واندفع الإلزام عنهم ؛ إذ بهذا الوجوب المعلوم لديهم عقلا ، يلزمون بالنظر فى
براهين النبوة .

وبالنظر فى براهين النبوة ، يُحصّلون علم ما جاءت به النبوة ، من لسان النبوة ،
بعد التصديق بها ، الحاصل بتلك البراهين .

ومما جاءت به النبوة : أن النظر لمعرفة الله تعالى واجب يثاب عليه ويعاقب
عليه ، كما جاء فى الشرع .

فلم يتوقف التصديق بالشرع ، على وجوب النظر بالشرع . بل الوجوب العقلى ،
بمعنى أن تحصيله كمال ، وتركه وبال ، كاف فى إلزام النظر .

فاندفع ما قال المعتزلة : من أنه لووجب النظر شرعا ، للزم إلزام الأنبياء ، لتوقف
العلم بوجوب النظر على ثبوت النبوة عند الناظر .

وثبوت النبوة عنده ، متوقف على النظر .
والنظر متوقف على انبعاث نفسه إليه . وانبعاث نفسه إليه متوقف على علمه
بوجوبه عليه .

فقد توقف ثبوت النبوة عنده ، على علمه بوجوب النظر ، وقد كان علمه بوجوب
النظر ، متوقفا على ثبوت النبوة عنده هذا خلف .

فلا يتمكن نبي من إلزام النبوة لشخص من الأشخاص .
وحاصل الدفع : أن انبعاث النفس إلى النظر ، ليس متوقفا على الوجوب الشرعى ،

[٥٧] « وَيَلْ لِمَنْ لَا كُهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَلَمْ يَتَفَكَّرْ فِيهَا » .

والأمر ههنا للوجوب لأنه عليه الصلاة والسلام ، أوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى ، ولا وعيد على ترك غير الواجب .

[٥٨] وعند المعتزلة واجب عقلا ؛ لأن شكر المنعم واجب عقلا ، وهو موقوف على معرفة الله .

ومقدمة الواجب المطلق ، واجب .

وهو مبني على قولهم : بالحسن والقبح العقليين .
وسياتى إبطاله .

بمعنى ترتب الثواب الخصوص ، والعقاب الخصوص . بل يكفي فيه الوجوب بمعنى ترتب الكمال والخير ، على تحصيله ، والنقص والشر على تركه .
وهذا ظاهر .

فقد ثبت أن وجوب النظر بمعنى ترتب الثواب والعقاب المذكورين في لسان الشرع ، إنما يعلم من طريق الشرع فقط ؛ إذ لا مجال للعقل فيه ، بل وكذلك سائر الأعمال والأخلاق

[٥٧] [وَيَلْ لِمَنْ لَا كُهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ ... الخ] .

أى ويل لمن قرأ هذه الآيات ، وجعلها بمنزلة الأكل ، يلوك به لسانه ، ولم يتفكر .

[٥٨] [وعند المعتزلة واجب عقلا ... الخ] .

أقول : قال المعتزلة : إن النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا ؛ أى أن للعقل أن يستقل بعلم تحتمه ولزومه ، ولو لم يأت به شارع .

وذلك أن العقل حاكم بمقدمة ، هى أن شكر المنعم واجب ، بحيث إن من لم يشكر

من أنعم عليه يستحق الذم ، وأن يسلب هذا المنعم نعمته عنه ، ويحله منه محل
الغضب والانتقام .

وشكر المنعم لا يتصور من الشاكر ، إلا بعد معرفة المنعم .
ومعرفته إنما تكون بالنظر .

فالنظر مما يتوقف عليه المعرفة ، التي يتوقف عليها الشكر ، الذي هو واجب .
فالنظر مما يتوقف عليه الشكر بالواسطة .
وماتوقف عليه الواجب المطلق ، فهو واجب .
فالنظر واجب .

وكل ذلك أحكام عقلية .

فوجوبه عقلى :

وقيد الواجب بالمطلق ، احترازاً عن الواجب المقيد ، كالزكاة المقيدة بملك
النصاب ؛ فإنه لا يجب تحصيل النصاب ، لتحصيل الزكاة . بخلاف مثل شكر المنعم
وعبادته ؛ فإن ذلك مما يجب على الشخص ، من حيث هو سليم الآلات ، كامل
العقل ؛ بدون قيد آخر .

فما يتوقف عليه مثل هذا الواجب ، فهو واجب التحصيل عند القدرة .



وأقول . هذا استدلال بارد .

أما أولاً : فلا نـ مقدمة الأولى ليست برهانية ؛ بل هي خطابية مشهورة .

وأما ثانياً : فإنهم إن أرادوا أن العقل حاكم بأن شكر المنعم واجب ، بمعنى أنه
يترتب عليه الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق ، أى بمعنى ما جاء فى لسان الشرع ،

فلا نسلم هذا ؛ فإن العقل ليس له سبيل أن يعلم هذه الأمور ، حتى يعلم ترتيبها على شيء ، أو عدم ترتيبها عليه ، كما علمت مما مر .

وإن أرادوا أن العقل حاكم بأن الشكر واجب ، بمعنى أنه حسن ولازم ، يمدح عليه ويذم على تركه ، فلا نزاع في أن مثل هذا ، يمكن أن يعلم بطريق العقل ، فليكن النظر واجباً بهذا المعنى ، ولا ضير فيه .



وثالثاً : أن العقل يحكم بأن فقيراً ، لو وجد في سبيله قرطاساً من الذهب ، ولا يعلم من أين هذا ، ولا من أتى به ، فلا يجب على هذا الفقير أن يفتش عن أتى به ، حتى يسدى إليه نفعا أو شكراً .

ولو أنه قابل هذا المحسن بالإساءة ، لا يذم ؛ لعدم علمه بأنه محسن .
ولو أن المحسن سلب إحسانه عنه ، مع علمه بأنه لا يعرفه ؛ كان سفيهاً ، إذ لم يخبره بأنه المحسن .

بل هذا الصنع دليل على أن المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ، ولو كان طالباً لذلك ، ولم يظهر نفسه ، فقد سفه نفسه .

ومن لم يعلم له إلهاً ، ولا خالقاً ، ولم يدر أن للعالم صانعاً من أصله ، ولم يشهد الإحسان والإساءة إلا من بنى نوعه ، وكان محصلاً لرزقه من صنعته ، وكسب يده ، فكيف يجب عليه شكر ، أو عبادة ، أو معرفة ، إلا من طريق ما يرى أن تحصيل العلم كمال .

ومن أعظم الكجالات علم مبدأ العالم ، وما يشبه ذلك .
بل لو علم صانعه وخالقه ، وأنه الرازق ، لم يجب عليه شكره إلا بإيجاب منه ، وإيدان بأنه يطلب منه ذلك .

[٥٩] ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة ، بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود .
فعرفة الله تعالى ، مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة .
ولما توقفت على النظر ، يكون النظر أيضاً واجباً .
فإن قلت : ذهب قد بعض الأئمة ، كالإمام الغزالي ، والإمام الرازي ، في بعض تصانيفه ، إلى أن وجود الواجب بديهى ، فلا يحتاج إلى النظر .
قلت : دعوى بدهيته ، بالنسبة إلى جميع الأشخاص ، في محل المنع .
ولئن سلم ، فالنظر في سائر صفاته ، من العلم والقدرة والإرادة ، وغيرها ، يكون واجباً ، فإنها ليست بديهية بلا ريب .

كيف وهو لا يعلم ماذا يليق بذلك النعم من أنواع التعظيم والشكر ، فربما كان ما يظنه شكراً ، كفرأ ؛ فلا بد في ذلك من معلم صادق ، يخبر بما يرضاه ذلك النعم من أنواع الشكر ، على ماعلمه .

فلا سبيل إلى ذلك إلا طريق الشرع الشريف .

[٥٩] [ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة . . . الخ] .

أقول : قد بين فيما سبق أن النظر لمعرفة الله ، واجب بالكتاب والسنة .
وأراد أن يبين أنه يمكن الاستدلال عليه بالإجماع أيضاً . وهو أيضاً دليل شرعى .
فقال : إن عبادة الله تعالى من صلاة ، وصوم ، وذكر ؛ واجبة بإجماع الأمة ، ومن المعلوم أن العبادة إنما تتصور عبادة ، بعد معرفة المعبود .
فعرفة المعبود مقدمة هذا الواجب المطلق ، المجمع عليه .
فهى واجبة بالإجماع أيضاً .
ولما كان النظر مقدمة لها ، وجب أيضاً بما وجبت به .
فالنظر واجب بالإجماع .

[٦٠] ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين ،
فما ليس بديهيا ، بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى ، لا يجب
عليه النظر فيه .

نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل ، بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه ،
وإلزام المعاندين ، وإرشاد المسترشدين .

وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مسافة القصر شخص
متصف بهذه الصفة ، ويسمى « المنصوب للذب والمنع » .

ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر من مثل هذا الشخص ، كما يحرم عليه إخلاء .

فقد علم أن النظر واجب بالكتاب والسنة والإجماع ، فلا يجوز إنكار وجوبه .
[٦٠] [ولعل الحق . . . الخ] .

أقول : قد يقع الاشتباه .

بين العلم اليقيني الحاصل من سرعة الانتقال ، الملحق ببديهية الفطرة ، بحيث يكون
من قبيل قضايا قياساتها معها .

أو من قبيل الحدس .

و بين ما تتعوده النفوس من غفائد الآباء والأمهات ، والعشائر .

فإنه قد يدعى فيه البداهة ، كما هو دأب أرباب الكسل والجهالة .

ويظهر ذلك بالامتحان للنفس ؛ فإن عرض عليها النقيض واستنفرت منه بمجرد

الالتفات ، بدون أن تلحظ السبب ، فذلك هو التعود .

وإن كان بلحظ السبب الحقيقي ، فذلك هو الفطرة السليمة .

فإياك ، إياك ، أن تجعل العجز فطرة .

[٦١] مسافة الغدوى ، عن العالم بظواهر الشريعة ، والأحكام التي تحتاج إليها العامة .

[٦٢] وإلى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل ، وعمر فيه مرابط الجهل ، وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتميز بينهم ، من عرى العلم والتميز ، متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة ، والانخراط في سلك أعوانهم وخدامهم ، والسعاية الباطلة ، سعيا لتحصيل مرامهم .
خذلهم الله تعالى ، ودمرهم تدميرا ، وأوصلهم قريبا إلى جهنم وساءت مصيرا .

[٦١] [مسافة الغدوى] .

بالعين المعجمة ، من الغداة ، أى البكرة ، وهى مسافة يقطعها المسافر ، ذهابا وإيابا ، فى يوم واحد .

[٦٢] [وإلى الله المشتكى . . . الخ] .

قال الكاتبى فى حاشيته على هذا الكتاب :

[قيل : ولعمري إنه أفضل من زماننا ، فنحن أحق بهذا المشتكى .

أقول : الحمد لله تعالى ، والشكر له ، على ما أعطانا عن الشكاية ؛ إذ جميع هذه الشكايات لعلة ترتب المطالب الدنيوية على العلوم والمعارف .

وذلك زمان كانت تعد فيه العلوم والمعارف من الكمالات ، وقد انتهينا إلى زمان تعد فيه العلوم والمعارف من المعايب .

فلا ترتب فلا شكاية [انتهى] .

وأنا أقول : قد غبن الشارح والحواشى أهل زمانهم ، وكسفوا شمس آفاقهم ، فإن أزمتههم وأمكنتهم ، كانت العلوم فيها منتشرة ، والعلماء بعلومهم مفتخرة .

وكان للسان أن يتكلم ، وللجاهل أن يتعلم .

وقد انتهينا إلى زمان يفخرون فيه بالجهالة ، ويشيدون بشئون الضلالة ، ويحكمون

[٦٣] فإن قلت إن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، كانوا يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والالتقياد لأحكام الشرع ، ولم ينقل عن أحد منهم ، أنهم كلفوا المؤمنين الاستدلال . فكيف ! ومنهم من أسلم تحت ظل السيف .

ومعلوم أنه في هذه الحال ، لم يظهر دليل دال على وجود الصانع وصفاته . قلت : إنهم لم يكلفوا بالنظر أول الأمر ، بل كلفهم أولا بالالتقياد والإقرار ، ثم علمهم ما يجب اعتقاده في الله وصفاته ، وكانوا يفيدونهم المعارف الإلهية ، في المحاورات ، والمواظ ، والخطب ، على ما تشهد به الأخبار والآثار .

بكفر من طالع كتب الكلام ، ويستنفرون من تقرير عقائد الإسلام ، ورفع أستار الأوهام ، ودفع شبه الملاحدة اللثام .

قد عكفوا على عادات بالية ، وهذيانات من التحصيل خالية ، يُفَنُّون آجالهم سدى ، ويصدون عن طريق الهدى .

حادوا عن طريق السلف الصالحين ، واتخذوا سبيلا غير سبيل المؤمنين ، كلما لحوا نورا إلهيا بادروا إلى إطفائه ، وعدوه شيئا فريا ، أو هُدُوا سَنَنًا مرضيا استدبروه ونبذوه وراءهم ظهر با .

ولو أنى كشفت سيء أحوالهم ، لعجبت البشرية من قبيح أفعالهم . ولكن الشكوى إلى الله . ليس في زماننا أذن تسمع ولا قلب يجزع . فإن كنت على شيء من العلم ، فاتخذك قبرا ، وإلا أوجعوك ضربا ، وألقموك حجرا ؛ فإن الأكابر في هذا الباب أصاغر ، والبدع لديهم شعائر ، فلا حول ولا قوة إلا بالله . وتغيير هذه الحال إنما يكون بتأييد الله .

ولا نطيل الكلام ؛ فإن القوم لثام .

[٦٣] [فإن قلت : إن النبي . . . الخ] .

غاية الأمر أنهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والتابعين ، وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام ، كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات ، وتهذيب الدلائل ، على الوجه الذى ينطبق على القواعد المدونة .

ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الإجمالية ، بحيث لم تكن الشبه والشكوك منطرفة إلى عقائدهم بوجه من الوجوه .

والحاصل : أنهم كانوا موقنين بالمعارف الإلهية ، ويرشدون غيرهم إلى طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى ، حسبما تقتضيه استعداداتهم .

قال الأعرابي - حينما سئل - :

« البعرة تدل على البعير . وأثر الأقدام على المسير .

أسماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، لا تدلان على اللطيف الخبير ؟ » .

وقال بعض العارفين - حين سئل : بم عرفت ربك ؟ - :

« عرفته بواردات ، عجزت النفس عن عدم قبولها » .

قال جعفر الصادق - رضى الله عنه - :

« عرفت الله بنقض العزائم ، وفسخ الهمم » .

وأنت إذا تأملت ، وأحطت بجوانب الكلام ، علمت أن الاشتغال بـ « علم

الكلام » إنما هو من قبيل فرض الكفاية .

وما هو فرض عين : هو تحصيل اليقين بما يُبلج به صدره ، وتطمئن به نفسه ،

وإن لم يكن دليلاً تفصيلياً .

أقول : ما ذكرت من :

أن تفصيل الدلائل واجب كفاية ، ويحرم على الإمام إخلاء مسافة القصر منه .

وأن كل أحد يجب عليه النظر ، فيما لم يكن بديهياً عنده ؛ لو كان حقاً لكان النبي

صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه ، أولى أن يكونوا على هذا الأمر ، مع أنهم كانوا

يكتفون من العوام ، بالإقرار باللسان ، والانقياد ، والأحكام الظاهرة .

ولم ينقل عن أحد منهم ، أنه كاف المؤمنين بالنظر والاستدلال في شيء من المطالب أصلا ، خصوصا وقد كان منهم ، من يؤمن تحت ظل السيف ، ويقبلون ذلك منه بدون تكليف بزائد ، مع أن السيف لا يُدخل الإيمان في القلب ، ولا يحصل اليقين الذي لا يحتمل النقيض .



وحاصل الجواب : أن الآيات والأحاديث الدالة على وجوب الفكر والنظر ، لا تكاد تخصي ، ومن المعلوم أن الفكر إنما هو لتحصيل المعارف ليس إلا . وليس كل أحد يتمكن من النظر والاستدلال على الوجه الأصوب . فيجب أن يقام لهذا الأمر ، من يقوم به على وجه الإتيان والتفصيل . وأخذ ذلك منه لا للتقليد ، بل للتسهيل .

وإنما لم يكن ذلك في زمن النبي وأصحابه ؛ لأن المهمة إذ ذاك ، كانت في جمع كلمة الاتفاق على أمر واحد ، وإن بحسب الظاهر ، وقطع دابر القاطعين لطريق الله ، المبارزين بالكفر والحجود .

ثم بعد أن اتحدوا في الكلمة ، أخذ الروساء رضي الله عنهم يبينون طريق اليقين ، في خطبهم ومواعظهم ، ومحاوراتهم في ، مجالسهم ، ونحو ذلك . فإن الاشتغال بنشر العلوم إذ ذاك ، وتدريسها ، كان يقلل جمعية المقاتلين ، ويحتاج إلى ثروة لم تكن إذ ذاك للمؤمنين .

فلما استقر أمر الإسلام ، وكثر جمعه ، وانتشر بين الخصاص والعام ، وذهب من كانت تربيتهم بالكلام ، واحتيج إلى نشر العلوم والمعارف ؛ لعدم الربى العارف ، ولعزة الإسلام ، وكثرة المؤمنين ، استغنى عن كثير من النفوس والأموال لأجل ذلك . وأيضا كان الناس في زمن النبي وأصحابه ، مؤيدين بالفيض الإلهي ، لقر بهم من أنوار النبوة .

[٦٤] ثم اختلف علماء الأصول في أول ما يجب على المكلف :
فقال الأشعري : هو معرفة الله تعالى ، إذ يتفرع عليها وجوب الواجبات ،
وحرمة المنهيات .
وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : هو النظر فيها ؛ إذ هي
موقوفة عليه .

وأما بعد ذلك ، فقد حصل الوهن في الأمر ، واستولت الغفلة ، وانفتح باب
الشر ؛ فاحتيج إلى ذلك .
وهناك أسباب أخر لا تذكر ، خوفا من شواظ الجاهلين .
❖❖

وحاصل الكلام : أن الواجب العيني هو اليقين ، من أى طريق أُخذ ، وقد
كان ذلك حاصلًا في زمن النبي وأصحابه ، وإنما احتيج إلى طريق التفصيل بعد ذلك ،
لردع المعاندين ، مخافة على عقول القاصرين .
ومثل هذا يجب كفاية ، خصوصًا في زماننا هذا الذي قد قام فيه القسيسون
على ساق ، وأخذوا يدعون الناس إلى التنصر في الأسواق ، وأخذت كلمة الكفر في
الطفيان ، ووهت من كلمة الحق أركان . والناس عن هذا غافلون ؛ فإننا لله وإنا إليه
راجعون ، فنسأل الله تعالى أن يؤيد هذا الدين ؛ بروح المعرفة ، وأن يقطع دابر أرباب
الجهالة والسهو .

[٦٤] [ثم اختلف علماء الأصول . . . الخ]
أقول : اختلف علماء الأصول في أول واجب يجب على المكلف تحصيله ، بحيث
لا يسوغ له العقل ، أو الشرع ، أن يحصل شيئًا قبله :
فقال الشيخ الأشعري : أول الواجبات هو معرفة الله تعالى ، بما يحصل اليقين
بالذي لا يحتمل النقيض بوجهه .

وقيل : هو الجزء الأول من النظر .

وقال إمام الحرمين ، والقاضى أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛
لتوقف الأفعال الاختيارية ، واجرائها ، على القصد .
والنظر فعل اختياري .

قلت : على ما ذكره ، يلزم أن يتوقف القصد ؛ لكونه فعلا اختياريا ، على
القصد ، وهكذا . . . فيلزم الدور ، أو التسلسل .

والتحقيق : أن الأفعال الاختيارية تنتهى إلى الإرادة ، .
والإرادة تنتهى إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم مثلا ، يوجب
انبعاث الشوق .

والشوق يوجب الإرادة ؛ إذ هي نفس تأكد الشوق ، على ما ذهب إليه بعض .
ولا مدخل للاختيار في الشوق والإرادة .
وليس هناك أمر آخر يصدر بالاختيار ، يسمى قصدا .

فيجب على المكلف ، قبل السعى في شيء من الأعمال الظاهرة والباطنة ، أن
يسبر الحقائق ، حتى يصل إلى العلم بوجود الحق تعالى ؛ إذ ذاك هو الأصل المطلوب ،
والكمال المرغوب .

وإيجاب الواجبات ، وتحريم المنهيات - خصوصا في القسم العيني ، وهو ما يتعلق
بذات الشخص - إنما كان لأجل تنعيم المعرفة ، بصفاء مرآة النفس .
فهى المقصد ، وجميع الواجبات - فعلا وتركاً - توابع لها ؛ فمن ثم قيل : يتفرع
عليه - أى على ما ذكر من المعرفة - وجوب الواجبات ، وحرمة المنهيات .
وأيضاً : إن واجبا من الواجبات ، لا يجب على المكلف تحصيله شرعا ، حتى
يعلم أن ذلك مما يجب عليه .

ولا يعلم ذلك ، حتى يصدق بالشرع .
ولا يصدق بالشرع ، حتى يعرف الله تعالى ، كما هو ظاهر ، وسيأتى .

فلا يجب عليه واجب من الواجبات ، إلا بعد معرفة الله تعالى .
فوجوب الواجبات مفرع على المعرفة ؛ إذ هي أصل تنبنى عليه جميع الأحكام .
وجميع الأحكام ، موجهة إلى المكلف ؛ بالضرورة الشرعية ، فيجب عليه أن
يحصل ما انبنت عليه تلك الأحكام ، حتى يحصل ما به ينتظم تحت من تجرى عليهم
هذه الأحكام ، الذى هو واجب عليه .

فإن كل مكلف يجب عليه ، ما أوجبه الشرع من الواجبات ، ويحرم عليه
ما حرمه من المنهيات ؛ وذلك إنما يكون بعد معرفة الموجب والناهي .
فالمعرفة أول واجب ، وهذا الوجه ، وإن كان دقيقاً ، إلا أن فيه تكلفاً ،
ولا يخلو عن ضعف .

وأيسر ما يقال فيه : أن معرفة الواجب تكون بمنزلة تحصيل النصاب للزكاة
ولم يقل أحد بوجوبه . والوجه الأول ، أولى وأسلم .
وأيضاً قد أشار الشارع - صلى الله عليه وسلم - إلى أن القصد من العبادات ،
والأخلاق ، التخلق بأخلاق الله تعالى ، وذلك لا يمكن إلا بعد معرفة الله تعالى ،
فهي مقدمة على جميع العبادات ، وما يتبعها .
فهي أول واجب .

وهذا قول حقيق بالقبول ، قد اتفق عليه المليون ، وجماهير الحكماء .



وقال المعتزلة ، والأستاذ أبو إسحاق الاسفرايينى : أول واجب ، هو النظر ؛
إذ المعرفة موقوفة عليه ، وما توقف عليه الواجب ، فهو واجب .



وقيل أول واجب ، هو أول جزء من النظر ؛ لأنه مُعَدُّ لثاني جزء ، ولا يوجد الجزء الثاني ، إلا بعد وجود الأول .



وقال إمام الحرمين ، والقاضى أبو بكر ، وابن فورك : هو القصد إلى النظر ؛ لأن الأفعال الاختيارية ، وأجزائها - على الرأيين السابقين - تتوقف على القصد . والنظر فعل اختياري ، فهو - على رأى المعتزلة ، والأستاذ - أو جزؤه - على ما قيل - يتوقف على القصد .

وما يتوقف عليه الواجب ، فهو واجب قبله .
فتصوير دليلهم هكذا :

النظر ، أو جزؤه ، فعل اختياري .
وكل فعل اختياري يتوقف على القصد .
فالنظر ، أو جزؤه ، يتوقف على القصد .
وما يتوقف على شيء ، فوجوبه متأخر عن وجوبه .
فوجوب النظر ، أو جزئه ، متأخر عن وجوب القصد .
فوجوب القصد متقدم على وجوب النظر ، أو جزئه .



قال الشارح : قلت : ما ذكره من أن القصد واجب ، يستلزم أن يكون القصد فعلا اختياريا ، حتى يتعلق به الوجوب ؛ إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري . وما ذكره - من أن كل فعل اختياري ، يتوقف على القصد - إذا انضم إلى قولنا : القصد فعل اختياري .
ينتج : أن القصد يتوقف على القصد .

ويقال في القصد الثاني : ما قيل في القصد الأول، وهكذا ، فيلزم الدور أو التسلسل .
فإن قلتم : ينتهى إلى قصد ضرورى .
قلنا : إن جوزتم قصداً ضرورياً ، فليكن الأول ، فلا يتم وجوبه .
فإن قلتم : ليس كل فعل اختياري يتوقف على القصد .
قلنا : لم ينتج دليلكم ، فلم يتم مدعاكم .
فإن قلتم : قصد القصد ، عين القصد .
قلنا : المحتاج ، غير المحتاج إليه . والسبب غير المسبب ، بالضرورة .



ثم أشار الشارح إلى معارضة أخرى لدليلهم بقوله :
[والتحقق أن الأفعال الاختيارية . . . الخ] .
أى ويرد عليهم أيضاً . أن التحقيق ، أن الأفعال الاختيارية ، تنتهى إلى
الإرادة ، وهى تمام الميل إلى الفعل ، والعزم الذى لا ينفك عنه الفعل ، والإرادة تنتهى
إلى أسباب غير اختيارية ؛ فإن تصور الأمر الملائم ، اضطرارى :
أى حصول صورة الملائم فى الذهن ، وحصول صورة التصديق بأنه ملائم ،
أمر ضرورى ، لا يتوقف حصوله على قصده ، ولا يُمكن من دفعه ، سواء كانت مقدماته
اضطرابية أو اختيارية ؛ فإن الاختيارية تنتهى إلى الاضطرابية ، كحصول البديهيات .
وصور غايات النظر ، وتصور الملائم ، يوجب الشوق إليه .
والشوق عبارة عن أول الإرادة ؛ إذ هو شئ من الميل ، ثم بدوام صورة الملائم
عند النفس ، أو خلو النفس عما يعارضها من غايات غيره ، يتأكد شيئاً فشيئاً ، حتى
تحصل الإرادة التى هى غاية الميل .
فأول الميل ، سبب يجر إلى غايته .
وتمام الميل يوجب الفعل .

وليس هناك أمر اختياري آخر ، سوى ما ذكر ، يسمى قصدا ، يجب على المكلف أن يصدره .

والقوة المشوقة ، هي المسماة بالإرادة الكلية ، التي يعرفها أصحابها : بأنها صفة ترجح أحد المقدورين ، وتخصص وقوعه ، في وقت ، دون وقت . ويقررون من أحكامها ، أنها ترجح أحد المتساويين ، بل المرجوح ، لكن على النحو الذى بينا .

أى أن المساوى أو المرجوح ، فى أول الأمر والتصور ، قد يصير راجعا فى آخر الأمر ، عند تمام الميل إليه ، بدوام صورة الملائم ، وغايته ، وتأكد التصديق بملائمته . وتتمام الميل هو الإرادة الجزئية ، والجزء المرجح . وهذا قول يتمشى على أصول الشيخ الأشعرى ، بدون منافاة لها ، كما تعلمه من تقريرنا هذا .

فاندفع ما شُؤس به على الشارح هنا ، مما لو نقلناه ورددناه ، لطال .



ثم أقول : اللازم على تحقيق الشارح المذكور ، أن الاختيار ليس إلا علم الفاعل ، بأن هذا صادر عنه برضاه ، وإلا فالفعل لازم لا محالة ، ولا وسع له أن لا يفعل ؛ لأن العلل موجبة .

وربما يسرع لوم الوام ، أن لا يتخلف فعل عن تصوره ؛ فإن التصور يوجب الشوق ، والشوق يوجب الإرادة التى هى تمام الميل ، وهى توجب الفعل ، وهو باطل بالضرورة .

فهذا وهم فاسد ؛ فإنى أقول : الاختيار ليس إلا عبارة عن تعارض التصورات كل ثيبعث الميل إلى طرف ، فيقع التردد ، فهذا هو الاختيار .

والكل ناشئٌ عن العلم الذاتي للنفس .
والتكليف إخبار بواقع ، حتى يعظم التصور ، فيترجح الحسن ، ويندفع الرأى
هارباً عن القبيح .

وهنا سر ، لو دقت فيما قلنا ، لأطلعت عليه .



ثم أقول - على المعتزلة ومن نحاحهم - : إنهم قد اتفقوا مع الشيخ على أن المقصود
أولاً ، إنما هو المعرفة .

وإنما نازعوه ، في أن مقدماتها هي أول واجب .

وزاعهم هذا من السفه والجهالة ؛ فإن الشارع إذ أوجب الصلاة علينا ، لم يكن
منه أن قال :

يا أيها الناس ، قوموا من نومكم ، ثم اقصدوا المشى ، ثم اخطوا الخطوة
الأولى ، ثم الثانية ، . . . وهكذا .

ثم انتهوا إلى الماء ، ثم اغترفوا بأيديكم ، وضعوه على وجوهكم ، واغسلوا . . .
إلى آخر فرائض الوضوء .

ثم قوموا ، وتخطوا . . . إلى آخر الوسائل المؤدية إلى الصلاة .

فإن هذا مما لم يحكم بلزومه عقل ولا وهم .

وكذا جميع الواجبات .

فالمعروف أنه متى قيل بوجوب أمر من الأمور ، فقد قيل بوجوب وسائله التي

لا بد منها عند العقلاء ؛ فإن المقصود بوجوبه ، وجوب تحصيله .

فإن ذهبنا إلى أن شيئاً هو أول واجب ؛ فإننا نريد أنه يجب تحصيله ، قبل

كل ما يحصل من الفرائض المعروفة ، التي صرحت الشريعة بفرضيتها ، فيجب مع

جميع وسائله .

[٦٥] والحق عندى أنه إذا كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم ، فيحتمل الخلاف المذكور .
وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا ، فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا ، بالإقرار .
فأول الواجبات عليه ، هو ذلك ؛ ولا يحتمل الخلاف .

فالنزاع فى ذلك ليس من دأب أهل التحصيل .

[٦٥] [والحق عندى . . . الخ] .

أقول لم يحجر المشايخ محل النزاع ، فى أول واجب :
هل هو المكلف المسلم ؟
أو المكلف مطلقا ؟

فإن كان الخلاف فى الأول : فذلك محله .

وإن كان فى الثانى : فلا يتصور نزاع فى أول واجب عليه ؛ إذ هو الإقرار ؛
فإن الإقرار هو الحافظ لماله ودمه ، المدخل له تحت ظل الإسلام ، فهو أول واجب
عليه بلا نزاع .

وأقول : عرض الكلام يعين المرام فى الكلام ؛ فالكلام ليس فى أول
الواجبات على الإطلاق ، حتى يعم الواجبات السياسية ، والشخصية المتعلقة
ببدنه ، وإلا لكان أول واجب عليه ، تحصيل ما يقوم به بدنه ، وتحقيق به حياته ،
على قدر الضرورة .

بل المراد من الواجبات ههنا ، الواجبات التى يترتب عليها السعادة العظمى ،
والمقصد الأعلى ، وهى الواجبات الدينية ، المتعلقة بتبذيب الأخلاق ، والأعمال ،
لتحصيل الاستعداد لقبول الإفاضة من الله تعالى .

والإقرار إنما هو من الواجبات السياسية ، التى قد يحتاج إليها فى حفظ

[٦٦] وقيل : الحق أنه إن أريد أول الواجبات المقدمة بالذات ، فهو المعرفة ، وإن أريد الأعم ، فهو القصد .

قال الشريف العلامة ، في شرح المواقف ، : هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب المطلق .

ووجوبها : إنما يتم في السبب المستلزم دون غيره .

قلت : لا فرق بين السبب المستلزم ، وغيره ؛ فإن إيجاب الشيء يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ، بداهة - لما قيل : من أن التكليف بالمشروط ، والكل بدون التكليف بالشرط والجزء ، تكليف بالحال ؛ فإننا لا نعلم استحالة .

بل الحال ، هو التكليف بالمشروط ، والكل ؛ مع التكليف بعدم الشرط والجزء .

ماله ودمه ، فهو من اللوازم التي يضطره إليها أمر التعيش ، كالأكل والشرب ، وبناء المسكن ، ونحو ذلك ؛ إذ لو لم يقع منه الإقرار ، لكان من المعاندين ، فيقتل ، أو يدفع الجزية .

فإن كان من المعاهدين ، فهو محروم من مزايا المؤمنين .

وإن كان ممن لم تبلغه الدعوة ، كان خارجا عن موضوع القول .

إذا علمت ذلك ، فالنزاع في أول الواجبات على المكلف مطلقا ، سواء كان مسلما أو كافرا .

ومعرفة الله تعالى ، هي المبنى لجميع ما تترتب عليه هذه السعادة ، فهي أول واجب ، وجميع الواجبات فرع وجوبها على ما سبق .

ويأتى نزاع المخالفين فيه .

وفيه ما قدمنا .

[٦٦] [وقيل : الحق أنه إن أريد . . . الخ]

وأما التكليف بهما ، بدون التكليف بالشرط والجزء ، فغير محال - بل لأنه يستلزم جواز تحقق الملزوم - وهو وجود الكل والشروط - بدون وجود اللازم - أى الشرط والجزء - وهو محال بداهة .

أقول قال بعضهم : الخلاف لفظى ؛ فإن كلا من المخالفين أخذ قول الآخر بدون فهم مراده .

والحق أنه إن أريد بالواجبات ما يقصد إيجابه لذاته ، فأول واجب يجب تحصيله هو المعرفة ؛ فإنها أول المقاصد .

وإن أريد الأعم :

من كونه مقصودا إيجابه بذاته .

أو كونه واجبا فى ضمن إيجاب غيره .

فأول واجب هو القصد إلى المعرفة ؛ فإنه واجب التحصيل ، لكن لا لذاته ،

بل لإيجاب المعرفة للمتضمن لإيجاب النظر ، المتضمن لإيجاب القصد .

وإنما كان واجبا فى ضمن إيجاب المعرفة ، لأن مقدمتها ؛ لما أنه مقدمة النظر .

والنظر مقدمة المعرفة .

وإيجاب المقصد يتضمن إيجاب مقدماته .

وإذ كان من مقدماتها الأولية ، فهو أول واجب بأوليئها .



قال الشريف السيد الجرجاني - فى شرحه على المواقف - :

هذا - أى قول القائل : وإن أريد الأعم ، فهو القصد - مبنى على أن مقدمة

الواجب المطلق ، واجبة ، فبوجوب الواجب ، يجب جميع مقدماته ، التى يتوقف هو عليها .

فيصح القول بوجوب القصد ، بإيجاب المعرفة .

وهذا الأصل - أى أن مقدمة الواجب المطلق ، واجبة - غير مسلم بإطلاقه ، بل محله المقدمة التى هى سبب مستلزم - أى السبب الموجب لمسيبه - فإن إيجاب السبب فى إيجاب المسبب ؛ إذ المسبب إذ ذاك اضطرارى لا يتعلق به تكليف ، فلا تكليف فى الحقيقة إلا بالسبب .

أما السبب غير المستلزم ، فيجوز أن يجب الفعل ، ولا يجب هو ، لصحة تعلق التكليف بالفعل ، بدون تعلق التكليف بذلك السبب .

والقصد سبب غير مستلزم ، فيجوز أن لا يكون واجبا أصلا .

فلو سلمنا أن المراد من الواجب : الأعم ؛ لا يجب أن يكون القصد أول واجب ، عند القائل بأن أول واجب هو النظر ، أو المعرفة ، لجواز أن لا يكون القصد عنده واجبا أصلا .

فيرجع الخلاف حقيقيا .



قال شارحنا رادا على الشريف :

لا فرق بين السبب المستلزم وغيره ؛ فإن إيجاب الشيء قصدا يستلزم إيجاب ما يتوقف عليه الشيء ضمنا . وذلك بحكم البدهة .

وقد يُنبّه عليه - لا بما نبه عليه بعضهم ، من أن التكليف بالشروط ، والكل ، بدون التكليف بالشروط والجزء ، تكليف بالحال ؛ فإن هذا التنبيه غير صحيح .

فإن لما نع أن يقول : إن الشروط أو الكل فى ذاته ، حينئذ غير محال ؛ فالتكليف به ليس تكليفا بالحال .

وإنما يكون تكليفا بالحال ، إذا كان المكلف به الشروط ، أو الكل ،

بشرط عدم الشرط ، أو بشرط عدم الجزء ؛ فإن المكلف به يكون محالاً .
وأما التكليف بالمشروط ، أو الكل ، مع السكوت عن الشرط ، أو الجزء ؛
فغير محال ؛ لأن المكلف به : المشروط ، أو الكل ، لا مع عدم الشرط ، أو عدم
الجزء ، وهو ليس بمحال - .

بل ينبه على ذلك الحكم البديهي ، بأن قولنا : قد يجب الشيء ، ولا يجب
ما يتوقف عليه ، يستلزم القول بتحقيق الملزوم ، بدون تحقق اللازم ؛ فإنك تعلم :
أن الكل ، ليس إلا عبارة عن الأجزاء .

وأن المشروط ، بدون شرطه ، ليس مما يمكن تحقيقه بوجه .
فكلما وُجد المشروط ، وجد الشرط ، فليس المشروط شيئاً إلا بشرطه .
فطلب الكل طلب الجزء لا محالة .
وطلب المشروط طلب الشرط .

فإنه لا معنى لطلب الشيء ، إلا طلب أن يحصل ، وليس له أن يحصل إلا بنفسه
ولازم وجوده .

نعم ذلك ضمنى ؛ فوجوبُ الجزء والشرط ، كأنه داخل في وجوب المشروطِ
والكلِّ ، لازمٌ له ، لا يتخلف عنه .

فلو قلنا : بتحقيق وجوب الشيء ، بدون تحقق وجوب مقدمته ، جزأً أو شرطاً .
فقد قلنا : بتخلف اللازم عن الملزوم .

فلا بد من إثبات كلمة [بل] قبل قوله [لأنه يستلزم جواز تحقق ... الخ]
وهي مثبتة في نسخة كتب عليها عبد الحكيم .

وقد كتب بعض الحواشي على نسخة ليس فيها [بل] وأطال في تصحيحها
ولا طائل تحته .

وفى قوله : [بل المحال هو التكليف بالمشروط . . . الخ] .

تساهل ؛ وكان الأولى أن يقول :

[بل المحال هو المشروط ، بشرط عدم الشرط ، والكل بشرط عدم الجزء] .

وبتقريرنا قول القائل : بأن الخلاف لفظي ، على هذا الوجه ، بطل ما قاله السعد في مقاصده ، وتبعه عليه الناظرون .

وبتقريرنا كلام الشارح ، بما سمعت ، دَحَضْتُ حجة المنتقدين له ، من أرباب الحواشي .

وإنما حكى الشارح التوفيق بـ [قيل] لما فيه من تقرير أن القصد واجب تبعاً ، مع أنه قد تقدم له في تحقيقه أن القصد لا يتعلق به الوجوب ، لعدم كونه اختيارياً . ثم في عبارة الشارح من حيث لفظها ، قلق لا يخفى .



بقي أن يقال : إن

المعرفة . واليقين . والاعتقاد .

كيف من الكيفيات ، فلا يتعلق به الإيجاب .

ولو سلم أنه فعل ، فقد قيل : إن ترتبه على النظر ، بالإيجاب ، فلا يكون اختيارياً فكيف قلنا : أول واجب هو المعرفة .

فنقول : قد سمعت مرارا : أن إيجاب أمر من الأمور ، ليس يُعنى به إلا إيجاب تحصيله وإحداثه .

والتحصيل والإحداث : فعل ، هو السعى في الأسباب .

فقولنا : أول واجب هو المعرفة ، يعنى عنه أن أول واجب هو تحصيل اليقين بالله تعالى .

[٦٧] [وبه] أى بالنظر الصحيح [تحصل المعرفة] .

إما بطريق العادة ، من الله تعالى ، كما ذهب إليه الأشاعرة ، لما تقرر عندهم ،
من أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ، ابتداء .

وإما بالتوليد ، كما هو مذهب المعتزلة ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل بواسطة
فعل آخر صادر منه ، كتحرريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد .

ويقابله المباشرة ، وهى أن يصدر عنه فعل ، لا بواسطة فعل آخر .

والنظر فعل اختياري ، لكن العلم :

من مقولة الكيف عند المحققين .

ومن مقولة الانفعال ، والإضافة ؛ عند غيرهم .

فلعلمهم أرادوا بالفعل ههنا ، الأثر المترتب على الفعل .

وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه .

وإما باللزوم العقلي ، كما هو مذهب الفلاسفة ، بناء على أن فيضان الحوادث ،

من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام من القابل ، واجب عندهم .

وتحصيل اليقين ، والسعى في أسبابه ؛ من الأفعال التى يصح التكليف بها .

[٦٧] [وبه تحصل المعرفة] .

أقول : أى بملابسة النظر الصحيح ، تحصل المعرفة ، من غير احتياج معه إلى
مشاركة المعلم ، كما يستفاد من تقديم المعمول ، المفيد للحصر ، فهو حصر قلب ، لاحصر
إفراد ؛ إذ قد تحصل المعرفة بالإلهام ، أو البدهاة .

ودوام حصول المعرفة عن النظر :

إما بصدورها عقبه من الله تعالى ، بطريق جرى العادة فيه ، بأن يكون قد اختاره

سبباً لها ، وله أن لا يصدرها عقبه . وله أن يصدرها عقب شيء آخر ، فليس صدورها
عنه ، لازماً ؛ ولا كونه سبباً ، واجباً .

وهذا مذهب إليه بعض الأشاعرة ، لما تقرر عندهم ، من وجوب استناد الأشياء بأمرها ، إلى الله تعالى ابتداءً ، من غير أن يتوقف شيء على شيء ، أو يلزم شيء شيئاً .

وإما بصدورها عقبه ، على وجه كونها ناشئة عنه ، متولدة منه ؛ كما ذهب إليه المعتزلة القائلون بالتوليد ، وهو أن يصدر عن الفاعل فعل ، بواسطة فعل آخر صادر منه ، كحركة المفتاح الصادرة بسبب تحريك اليد .
ويقابله : المباشرة ، وهي أن يصدر عنه فعل بلا واسطة .
فالنظر صادر عن الفاعل مباشرة .

والعلم صادر عنه بالتوليد .
أى فنسبته للفاعل ؛ لأنه مُوَلَّدٌ من فعله ، وناشئ .
وأورد : أن النظر ليس فعلاً ؛ فإنه الحركة ، والحركة ليست من مقولة الفعل ، فليس داخلاً في المولد .

فأشار الشارح إلى دفعه بأنه فعل ، سواء قلنا هو :
الترتيب .

أو الحركة .

فإن الحركة في تعريف الفكر والنظر ، بالمعنى المصدري ، أى التحرك .
ويدل على ذلك قول المعتزلة : إنه أول واجب ، فهو فعل اختياري ؛ إذ لا تكليف إلا بفعل اختياري ، فمن ثم قال :
والنظر فعل اختياري .

فَقَيِّدُ [الاختياري] للإشارة إلى هذا .
لكن يرد أن العلم :

.

إما من مقولة [الكيف] عند المحققين القائلين بأنه [الصورة]

أو من مقولة [الإفعال] عند القائلين بأنه [قبول الذهن للصورة]

و [الإضافة] عند القائلين بأنه [تعلق الصفة بالصورة] .

فلم يصدر عن الفعل فعل ، بل صدر عن الفعل أثر غير فعل ، فليس العلم مولدا عن

النظر ؛ لأن التعريف دال على أن المولّد - بالفتح - لا بد أن يكون فعلا .

والجواب : أنهم أرادوا من الفعل ، مطلق الأثر المترتب على غيره ، سواء :

كان ذلك الأثر .

فعلا ؛ فإنه أثر للسبب الناشئ هو عنه .

أو كان غير فعل ، بأن كان : كيّفا ، أو ضعفا ، أو إضافة . . . إلى سائر المقولات .

وتمثيلهم بحركة المفتاح ، يرشد إلى ذلك ؛ فإن الحركة ليست فعلا ؛ إن أريد

بها الحاصل بالمصدر ، كما هو الظاهر .



وإما أن يكون دوام حصول المعرفة ، باللزم العقلي - حال كونه كما هو مذهب

الفلاسفة - مبنيّا على أن فيضان الحوادث ، من المبدأ الفياض ، عند الاستعداد التام ،

واجب عندهم .

فإن بحر الجود فياض دائما ، لا يحجب فيضه عن قابله .

والمنع نقض القابل ، لا يخل الجواد .

والنظر من قبيل المُعدِّ للذهن ، إعداد تاما ، فيجب فيضان العلم عن المبدأ ،

عقبه ، وجوبا عقليا .

وليس اللزوم العقلي - حال كونه ، كما هو مذهب الإمام - لا كما هو مذهب

الفلاسفة ، القائلين بالفيض ، ولا كما هو مذهب المعتزلة القائلين بالتوليد .

فصح التقابل بين المذاهب .

[٦٨] قال في المواقف : وههنا مذهب آخر ، اختاره الإمام الرازى :
وهو أن حصول العلم ، عن النظر الصحيح ، واجب وجوبا عقليا ، من غير تولد
عنه ؛ فإن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :
أن العالم متغير .
وكل متغير حادث .

وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان ، مجتمعتين على هذه الهياة .
وجب أن يعلم :
أن العالم حادث .

وأما أنه غير متولد من النظر ؛ فلا أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء ،
ولا يصح هذا المذهب . مع القول باستناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ،
وكونه قادرا مختارا .

وقال السيد الشريف - قدس سره - : إنما يصح ، إذا حذف قيد الابتداء في
استناد الأشياء إليه تعالى .

وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض ، بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلا ،
فيكون بعضها متولدا عن بعض ، وإن كان الكل واقعا بقدرته تعالى ، كما يقول به
المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم .

فإن مذهب المعتزلة : لزوم عقلى ، طريقه التوليد .
ومذهب الإمام : لزوم عقلى ، طريقه أن بعض الأفعال ، لا يمكن أن ينفك
عن بعض آخر ، لارتباط ما بينها .

ومذهب الفلاسفة : لزوم عقلى ، طريقه وجوب الفيضان ، عند تمام الاستعداد .
وبما قررنا اندفع عن الشارح ما قيل هنا .

[٦٨] [قال في المواقف . . . الخ]

ووجوب بعض الأفعال عن بعض ، لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب ؛
إذ يمكنه أن يفعله ، بإيجاد ما يوجبه ، وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب ، لكن
لا يكون تأثير القدرة عليه ابتداء ، كما هو مذهب الأشعرى .
وحينئذ يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم بالمنظور فيه ، إيجاباً
عقلياً ، بحيث يستحيل أن ينفك عنه .

أقول : ذكر صاحب المواقف مذهباً رابعاً ، في صدور المعرفة ، عقب النظر ،
نسبه إلى الإمام ، فقال :
ههنا مذهب آخر ، سوى المذاهب الثلاثة السابقة ، اختاره الإمام الرازى .
وهو أن : حصول العلم عن النظر الصحيح ، واجب وجوباً عقلياً ، غير متولد عنه .
أما أنه واجب وجوباً عقلياً ؛ فلأن بداهة العقل حاكمة بأن من علم :
العالم متغير .
وكل متغير حادث .
وحضر عنده المقدمتان مجتمعتين في عقله ، على هذا الترتيب ، وهذه الهياة ، وعلم
اندراج الأصغر في الأوسط .
وكيفية ورود الحكم في الكبرى ، على الأوسط .
وجب أن يعلم :
أن العالم حادث .
لعله بدخوله في المتغير ، الذى قد علم أن كل فرد منه حادث .
ومن جملة الأفراد ، العالم الذى علم دخوله في المتغير .
والقاتل بجواز عدم علمه بذلك ، قائل بجواز عدم علم قيام زيد ، مع علم قيام
زيد وعمره ، وبكر .
وهو قول بتحقيق الكل بدون الجزء ، أو تحقيق علم الكل بدون علم الجزء .

.

والكل محال بداهة .

وكذا يقال في سائر الأشكال ، بعد استيفاء شرائطها اللازمة لها في الإنتاج ،
وردها إلى الأول ، أو غير ذلك .

وأما أنه غير متولد عن النظر ، فلما تقرر من أن جميع الممكنات التي من جملتها
العلم الحادث ، مستندة إلى الله تعالى في الإيجاد ابتداء .

لأن استنادها إليه ، بكونه مبدأ أسبابها وموجباتها ، أى أن كل واحد من
الممكنات ، تتعلق به ذات قدرة الله تعالى .

لأن القدرة تتعلق بشيء ، وذلك الشيء يحصل منه آخر ، بدون تعلق ثان للقدرة .
فعنى الابتدائية التي يريد بها الشيخ الأشعري ؛ أن :

بين الممكن نفسه .

و بين القدرة .

تعلق الإيجاد .

وهذا المعنى يقابل قول المعتزلة ، وظاهر مذهب الفلاسفة ؛ لأعلى التحقيق الآتى .

✽

ثم اعترض صاحب المواقف ، هذا المذهب ، بأنه مخالف لأصلين من أصول
الشيخ الأشعري وافقه عليهما الإمام .

الأصل الأول : أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداء ، من غير
توسط شيء في الإيجاد .

والثاني : أنه فاعل مختار ؛ وذلك لأن وجوب العلم ينافى الاختيار .

وكونه واجبا عن النظر المستلزم لأن يكون للنظر مدخل في إيجادها ، ينافى
استناد الجميع ابتداء .

✽

وقال الشريف في شرحه - منازعا للمصنف ، في مخالفة الإمام لأصل الاختيار ،
ومُقِرّاً له على مخالفة أصل الاستناد - :

إنما يصح مذهب الإمام ، إذا حذف قيد [الابتداء] في استناد الأشياء إليه ،
وجوّز أن يكون لبعض آثار الله مدخل في بعض ، بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً ،
فيكون بعضها متولداً عن بعض ، وناشئاً عنه .

فيكون النظر من آثار الله .

والعلم متولد عنه ، لا يتخلف عنه .

وإن كان ذلك لا ينافي الاختيار ؛ فإن الكل واقع بقدره الله تعالى .

ألا ترى أن المعتزلة - مع قولهم بالتوليد - قالوا : إن المولدات مقدورة للعباد ،
وإلا لما وقع التكليف بها ، وقد وقع ، كالقتل في الجهاد ؛ فإن القتل - أى إزهاق
الروح - واجب لسببه الموجب - وهو الضرب بالسيف - فكأن بالقتل
الواجب بالضرب .

والتكليف إنما يقع بالفعل الاختيارى .

فالقتل فعل اختيارى .

ووجوبه بالضرب ، لا ينافي كونه مختاراً للفاعل .

إذ للفاعل أن يفعله بإيجاد سببه .

وله أن لا يفعله ، بترك إيجاد السبب .

إلا أن قدرة المختار ، لا تكون متعلقة بذلك الواجب ابتداء ، كما هو مذهب

الأشعري .

وحينئذ : يقال : النظر صادر بإيجاد الله تعالى ، وموجب للعلم .

واختيار الله - في إيجاد العلم - باختياره في إيجاد موجب ، وهو النظر .

[٦٩] قلت : محصول كلام الإمام الرازى : أنه - على هذا التقدير - يكون العلم حاصلًا ، بقدرة الله تعالى ، ويكون لازماً للنظر ؛ بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً . والنظر أيضاً يكون حاصلًا بقدرة الله تعالى .

ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر ؛ بل لزوم بعض أفعاله تعالى - وهو العلم - لبعض أفعاله - وهو النظر - .

ومن البين أن الأشعري لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوماً عقلياً مع بعض ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى . وكيف ينكر أحد من العقلاء :

أن العلم بأحد المتضايقين ، يستلزم العلم بالآخر .
وأن تعقل الكل ، يستلزم تعقل الجزء إجمالاً ، أو تفصيلاً .
وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى .

فكل ما يمكن تعلق إرادة الله تعالى به ، فهو ممكن الوجود ، بدون توقف تأثيره تعالى فيه ، على غيره .

فلا يرد أن إيجاد البياض في الجسم ، يتوقف على إزالة السواد عنه ، بديهية .
وقاعدة الأشعري تقتضى أن لا يتوقف عليه .
وذلك لأن تعلق الإرادة ، بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد .

[٦٩] [قلت : محصول كلام الإمام . . . الخ] .

أقول : حصل الشارح كلام الإمام بتحصيل لا يخالف مذهب الأشعري ، في أصل من الأصولين ، فقال :

محصول كلام الإمام الرازى : أنه على هذا التقدير - أى تقدير لزوم العلم للنظر - يكون العلم حاصلًا بقدرة الله تعالى مباشرة ، لا بالتوليد ، كما قاله السيد الشريف .
ويكون لازماً للنظر ، بحيث يتمتع تخلفه عنه عقلاً .

.

والنظر أيضاً ، يكون حاصلًا بقدره الله تعالى .

ولا ضير في أن يكون لا زمان ، صادرين عن موجد واحد مختار ، وإن كان بحيث إذا صدر عنه أحدهما ، لا بد أن يصدر عنه الآخر ، عند صدور الأول عنه .

ولا يلزم من ذلك اللزوم ، توقف حصول العلم على النظر ؛ إذ يجوز أن يحصل العلم بسبب آخر ؛ فإن اللازم قد يكون أعم .

والتوقف هو الممنوع ؛ فإنه يستلزم احتياج الواجب تعالى ، في الإيجاد ، إلى شيء آخر .

بل يلزم من ذلك لزوم بعض أفعاله تعالى - كالعلم - لبعض أفعاله ، كالنظر .

ومن البين أن الشيخ الأشعري لا ينكر مطلق اللزوم ؛ فإن لزوم شيء لشيء مطلقا ، لا يصح لأحد إنكاره ، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى ابتداء .

وكيف ينكر أحدهم العقلاء أن العلم بأحد المتضايقين - من حيث إنه مضاف - يستلزم العلم بالآخر ؟ وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء ؛ إن إجمالا فإجمالا ، وإن تفصيلا ، فتفصيلا ؟

فإن تعقل المضاف - من حيث إنه مضاف - إنما يكون بتعقل الإضافة . وتعقلها يستلزم تعقل الطرفين .

فتعقل كل - من حيث هو مضاف - يستلزم تعقلها ، وتعقلها يستلزم تعقل كل منها .

وإن تعقل الكل ، ليس إلا عبارة عن تعقل الأجزاء ؛ فإن الكل هو الأجزاء ؛ فلا يتصور تعقل الكل ، بدون الأجزاء ، وإلا كان تعقلا للشيء وعدم تعقل له .

وأيضاً : صورة الكل مشتملة على صور أجزائه ؛ فإن حصلت ، حصلت صورة الأجزاء .

وإنما ينكر الشيخ التوقف على غير إرادة الله تعالى ، المستلزم للاحتياج المحال .
فكل ما يمكن تعلق إرادة الله به ، فهو ممكن الوجود ، بمجرد تعلقها ، بدون توقف
تأثيره فيه على شيء آخر .

والتلازم بين شيئين لا يقتضى توف أحدهما على الآخر .
فاندفع ما أورد على قاعدة الشيخ التى هى استحالة التوقف :
من أن إيجاد البياض ، موقوف على إعدام السواد ، عند اتحاد الحل ؛ فكيف
يقول باستحالة التوقف ؟ .

وحاصل الدفع : أن تعلق الإرادة بإيجاد البياض ، يستلزم تعلقها بإعدام السواد ،
لأنه يتوقف أحدهما على الآخر ، إذ الاستلزام لا يقتضى التوقف .



أقول : قد قال الإمام باللزوم العقلى ، ولم يبين منشأه ، مع أنه قد تقرر أن التلازم
بين شيئين ، إنما يكون :
لكون أحدهما علة للآخر .

أو لكونهما معلولين لعلّة ثالثة موجبة ، توجب الارتباط بينهما ، وإلا فلا تلازم .
والثانى غير متحقق .
فليكن الأول .

فإن قلتم : إن التلازم ، لاشتراكهما فى علة واحدة ، وهى الإرادة .
قلنا : فمع إقرار جميعهم بأن الإرادة ليست علة موجبة ، يتوقف على كون
الإرادة المتعلقة بهما ، واحدة ، مع أنه يمتنع تعلق واحدٍ بمتعلقين على سبيل
القصد والاستقلال .

فإن قلتم : إن التلازم بين الإرادتين .

قلنا : نطلب منشأ التلازم بينهما .

ولا يصح كونهما معلولين .

ولا إحداهما علة للأخرى .

فكان الحق أن هذا من الإمام ، جرى على ما قاله هو ، من منع حصر التلازم فيما ذكروه .

بل قد يكون التلازم بين شيئين :

ليسا معلولين لعلّة واحدة .

ولا أحدهما علة للأخر .

ومثل له بالمتضايقين ، وإن كان رده المحقق الطوسي في شرح الإشارات .

أو تقول : كما أنه لا يصح لعقل أن ينكر التلازم بين شيئين مطلقا ، لا يصح

لعقل أن ينكر التوقف مطلقا ؛ فإن من البديهيات أن لا يجتمع البياض والسواد ، في محل واحد ، في آن واحد ؛ فوجود أحدهما يتوقف على زوال الآخر بالضرورة . والمنع مكابرة ظاهرة .

وكذلك الكل لا يمكن وجوده ، إلا بوجود أجزائه والقول بأن الكل يوجد بدون الأجزاء ، ولا يستحيل وجوده بدون الأجزاء ، سفسطة بينة ، وقول بوجود الشيء ولا وجوده ، يدهاة العقل .

فالشيخ الأشعري لا يليق بفضله إنكار التوقف رأسا ، حتى ينجر ذلك به إلى ارتكاب مثل هذه المحاولات التي لا يقول بها الصبيان .

بل لا بد أن يقال : إن الكل والجزء ، وما شابهه من الأمور ، التي لا يكون الشيء في ذاته شيئا ، إلا بأن يحصل معه الآخر ، كالشرط والمشروط ، إذا تعلقت

[٧٠] واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ، أنه لا مؤثر في الحقيقة إلا الله ،
وأن الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات .
وقد صرح به في الشفاء .
لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط .
وظاهر مذهب الأشعرى ينفيه .

إرادة الله بإيجاد شيء ، يكون تعلق إرادته بالآخر ؛ لاحتياج ذلك الشيء إليه ؛
فكان وجودها وجود واحد .
وكذا يقال في كل شيئين تلازما ، لا من جهة علة موجبة ؛ فإن لواحد منهما
مدخل في الآخر لنقص الآخر ، واحتياجه إليه ، لا لنقص في الفاعل ، واحتياج منه
إليه ، فلا مدخل له في التأثير ، بل في الأثر .
✽✽

وبهذا البيان يتحد :
مذهب الشيخ .
مع مذهب الحكماء .
على التحقيق الآتي ، اتحادا كلياً .
فإنهم يقولون : المَعْدَّات ، لتكامل القابل ، حتى يكون محلاً لإشراق الوجود ،
لا لاحتياج الواجب في التأثير إلى شيء .
فَرَغِمَ أَنْفُ الناظرين .
ثم إن مذهب الإمام ، هو مذهب المحققين من الأشاعرة ، وعليه جرى
أكثر المتأخرين .

[٧٠] [واعلم أن تحقيق مذهب الفلاسفة ... الخ]

أقول : قد اشتهر أن الفلاسفة قسموا المعلولات ، من حيث صدورها عن
الواجب ، إلى قسمين :

صادر من غير واسطة ، وهو المعلول الأول .

وصادر عن الواسطة ، فلا يصدق عليه أنه صادر عن الواجب ، إلا من حيث إن
الواجب مصدر تلك الواسطة ، لا لأنه مصدر نفس المعلول .

وهذا القسم هو ما بعد المعلول الأول .

فعلى هذا يكون الممكن ، مصدرا لوجود غيره ، وإن كان الواجب مبدأ الكل ،
فهو مصدر الكل :

الأول : حقيقة ، وبالمباشرة .

وما بعده : مجازا ، وبالواسطة .

فإن مصدر الشيء حقيقة ، هو ما عنه صدر الشيء ، أى ما أعطى الشيء وجوده .
والبارى تعالى ، إنما أعطى الوجود ، المعلول الأول . ثم إن المعلول الأول
أعطى ما بعده وجوده . . . وهكذا .

فينسب ما بعد المعلول الأول إلى الله تعالى ، بالصدور ؛ لأنه تعالى معطى معطيها ،
وموجد موجدها ، لا لأنه موجدها .



وهذا المذهب يتناقى مذهب الشيخ الأشعرى ، كل المناقاة ؛ فإن الشيخ قائل
بأن لا مصدر لشيء من الأشياء ، إلا الواجب . فهو مصدر الكل مباشرة ، بدون
واسطة ، وهو المعطى لكل ممكن وجوده مباشرة ، وليس لممكن من الممكنات
أن يؤثر فى شيء من الأشياء لا بالوجود ، ولا بالعدم .



وهذا الذى اشتهر عنهم خلاف التحقيق عندهم ، وإنما منشؤه اشتهار العبارات اللفظية ، كقولهم :

إن العقل الأول ، صدر عنه :

العقل الثانى . والفلك الأول .

وإن العقل العاشر ، هو فياض الصور على مادة العناصر .

وما يشبه هذه الألفاظ التى تفوهوا بها ، للتقريب فى مقام التعليم .

والتحقيق عندهم :

أن لا مؤثر فى الحقيقة ، ونفس الأمر ، الا الله تعالى . وإن كان قد يظهر فى بادئ النظر صدور الأشياء عن غيره .

وأن هذه الوسائط والأسباب ، إنما هى من قبيل الشرائط والآلات ، وفعل الإيجاد إنما هو له تعالى ، بل ليست عند التدقيق ، لا من الشرائط ولا من الآلات ، بل هى من متمات وجود الممكن ، كأن الممكن مجموعها ، فهى عند التحقيق تكون داخلة فى ذات الله ، ووجودها جزء من وجوده ، وذلك على أصل تحققه عند صدق النظر .

وقد صرح الشيخ الرئيس فى الشفاء بهذا التحقيق ، أى نسبة جميع الأفعال إلى الله مباشرة .

وصرح به المحقق الطوسى فى شرح الإشارات ، وشنع على الناقلين عنهم خلافه . نسكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات ، على إيجاد البعض الآخر ، لنقص فى ماهية المتوقف ، فيحتاج إلى متم لوجوده ، فلا بد من أن يوجد الواجب هذا المتم ، حتى يوجد هذا الممكن ؛ وذلك كالعرض المتوقف وجوده ، على وجود محله ، والكل الموقوف على وجود الجزء ، وما ينحو نحو هذا ؛ إذ إنكار التوقف

في مثل هذا سفسطه ظاهرة لا تليق بالعلاء .

وظاهر مذهب الشيخ الأشعري - من نفي التوقف رأساً - ينفي ما أثبتته الحكماء من التوقف . وإن كانت حقيقة مذهبه ، التي يجب حل ظاهره عليها ، أن جنس التوقف لا ينكر ، بل توقف بعض الموجودات على بعض ، واجب ؛ لنقص في ماهية الممكن ، لا لعجز واحتياج من الفاعل .

على أن المحقق المنصف لا يبالى ، على هذا ، بأن يقول : بتوقف بعض أفعاله على بعض ؛ فإن هذا بمنزلة ما يقال : توقفت إرادته على علمه ، مثلاً ؛ وجميع صفاته على حياته . والكل له .

فالتوقف غير مضر .

فكذا توقف فعله على فعله الآخر ، لا يضر ؛ فإنه لم يتوقف في الحقيقة على ماسوى ذاته ، فليس في مثل هذا التوقف راحة النقص بوجه من الوجوه .

فتحقيق مذهب الشيخ الأشعري يتحد مع تحقيق مذهب الحكماء .
ومسألة الإيجاب والاختيار .

وقدم العالم وحدوثه .

ليست من لوازم هذه المسألة .

والقول بالتوليد ، مناف للتحقيقين ؛ فإن حقيقة التوليد - كما تقدم - أن يصدر عن فعل الفاعل فعل آخر ، فيكون صادراً عن نفس الفاعل ، لامباشرة ، بل بالواسطة . ومبنى التحقيقين على صدور الكل عن الواجب مباشرة ، الذي هو معنى [الابتدائية] في كلام الشيخ الأشعري .

ﷺ

وحاصل القول أن الحكماء قالوا : الواجب فياض دائماً ، وبحر جوده لا يُحجب عن المستحق ، لا وجوباً عليه ، بل فضلاً منه ، لمحض الجود ، ونفي شوائب البخل ؛

فإن كان منع ، فمن طرف القابل ، ونقصه ، وانحطاط درجته عن أن يستحق فيض الجود عليه .

فإذا أفيض من قبل الواجب مابه يتم وجوده ، فقد استحق الفيض ، فيفاض ، فلا حجاب ولا منع من طرف الواجب ، ولا عجز ولا انشلال في قدرته .

والشيخ الأشعري - رضى الله عنه - قال : إن الواجب تعالى فياض وفاعل لكل شيء ، لا يشاركه غيره في إيجاد شيء من الأشياء ، لكمال قدرته وعموم قهره وإن كان قد يمتنع إيجاد الواجب لشيء ، إلا بعد إيجاد شيء آخر ، لما أنه من متمات وجوده ، فيتوقف عليه ، لاحتياج من الحادث إليه ، لا لاعتماد من الواجب عليه ، فلا قصور من طرف الواجب ، بل القصور من طرف الممكن .

وعلى كلا القولين ، فالكل فعله ، لا يصدر عن غيره صادر ، فلا مخالفة بين القولين بوجه من الوجوه ، إلا ما كان من تعبير لفظي لا يعتد به في الاعتقادات . فانظر نظر الإنصاف في ذلك ، فتدحض لديك حجج المبطلين السالكين طرق الفساد ، الآبية نفوسهم إلا العناد ، يدعون السنة وهم ناصروا البدعة . وأى بدعة أكبر من تكفير من يدعون الإيمان ، بما جاء به محمد ، بعضهم لبعض ، بدون استناد ، لا إلى كتاب ، ولا إلى سنة . وإنما هو مجرد أن يقولوا : مذهبه يخالف مذهبنا ، قد رأوا أن لا يوافقوا الحكماء في قول من الأقوال ، فما بالهم لا ينكرون نبوة نبينا ، لأن الحكماء يقولون بها ؟ .

والعجب ! ! أى ضرر في أن يوافقنا على ما نقول جميع أهل العالم ، بل ذلك مما يحقق غرضنا ، وهو غاية سعى العاقل ، خصوصا الذى يدعى أنه من أهل السنة ، ورافض البدعة .

فافهم ، فقد شنع بعض الحواشى هنا على الشارح ، بهذين لا يساوى نقله .

[٧١] وقال الإمام في المباحث المشرقية : الحق عندى أن لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ، لكنها على قسمين :

منها : ما إمكانه اللازم لماهيته ، كاف في صدوره عن البارى تعالى ، فلا جرم يكون وجوده فائضاً من الله تعالى ، من غير شرط .

ومنها : ما لا يكفى إمكانه ، بل لا بد من حدوث أمر قبله ؛ لتكون الأمور السابقة مقربة للعللة الفائضة إلى الأمور اللاحقة .

وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية .

ثم إن تلك الممكنات ، متى استعدت للوجود، استعداداً تاماً، صدرت عن البارى تعالى ، وحدثت عنه . ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد ، بل في الأعداد .

قلت : هذا هو ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه .

وإثباته للحركة السرمدية الدورية ، مبنى على مذهبهم ، كما لا يخفى .

[٧١] [وقال الإمام في المباحث المشرقية . . . الخ] .

أقول : قد ذكر الإمام الرازى في كتابه « المباحث المشرقية » ما حاصله :

الحق عندى أنه لم يقيم للحكماء على ظاهر مذهبهم من وجوب استناد بعض الممكنات إلى بعض ، في الوجود دليل .

ولا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتداء ، مباشرة من دون أن يستند شيء منها لشيء آخر ، إلا أنها على قسمين :

قسم : إمكانه كاف في قبوله الوجود من حضرة الجود ، بدون أن يتوقف على شيء سوى إرادة محدثه .

فهذا يكون صادراً عن الواجب تعالى بدون شرط .

وقسم : مجرد إمكانه غير كاف في قبول الوجود ، بل يحتاج مع ذلك إلى شيء

آخر ، كالكل الذى لا يكفى إمكانه في صدوره ، بل يحتاج مع إمكانه إلى أجزائه ؛ بل إمكانه موقوف على إمكانها .

وكذلك يقال في جميع المتوقفات ، فهذا لا محالة يحتاج إلى حدوث أمر قبله ، حتى يصدر هو عن الواجب تعالى .
فكان الممكن بذاته بعيد عن مبدئه . وهذه الأمور التي تسبقه في الوجود تقربه إليه .

وذلك إنما ينتظم عاما في الممكنات ، عند التحقيق بحركة سرمدية دورية - تنسب إلى الدور، لا إلى الاستدارة - وليس بلازم أن تكون فلكية كما ذهبوا إليه .
ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود ، استعدادا تاما ، بإيجاد الواجب مالا بد منه في وجودها ، صدرت عن الواجب تعالى وحدثت ، ولا تأثير لغير الله ، مما يظن أنه واسطة في إيجادها .

بل تلك متمات لوجودها ، معدة لها لأن يفاض عليها الوجود من طرف المبدأ



والإمام الرازي رجل أشعري ، قد جرى في جميع كتبه ، واعتقاداته ، على أصول الأشعري ، وإذا كان الحق عنده ما ذكر ، فهو حق على أصول الأشعري ، وردّ على ظاهر مذهب الحكيم ، فكان كلامه هذا تحقيق مذهب الأشعري . فاتخذ مذهب الأشعري - على تحقيق الإمام - مع مذهب الحكيم - على تحقيق الشارح - فمن ثمّ قال الشارح :

[قلت : هذا - أي ما ذكره الإمام - هو ما ذكرناه ، وإنه مذهب الفلاسفة بعينه] .

أي فاتحدا ، فاتفق الأشعري والحكيم .

وقول الشارح :

[وإثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم ، كما لا يخفى] .

غير صحيح ، لما سمعته من أنه يريد حركة في نفس الوجود ، لا بقيد أن تكون فلكية ، كما ذهبوا إليه . فليس مبنيا على مذهبهم ، بل طريق آخر في إثبات الحق ،

[٧٢] وَالشَّمْنِيَّةُ يَنْكُرُونَ إِفَادَةَ النَّظَرِ الْعِلْمَ أَصْلًا .

قال في شرح المواضع : هم قائلون بالتناسخ .

و بأنه لا طريق إلى العلم سوى الحس .

قلت : لعلهم يدعون ظن التناسخ ، لا العلم به ؛ فإن التناسخ ليس محسوسا ،
وطريق العلم منحصر عندهم في الحس .

والمهندسون أنكروا إفادته العلم في الإلهيات ، متمسكين بأن أقرب الأشياء
إلى الإنسان ، هويته ، وهي غير معلومة من حيث الكنه ، وأنها :

جوهر . أو عرض .

مجرد . أو مادي .

وقد تعارضت فيه الأدلة ، والمناقضات .

ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة :

فعلم أنهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي أقرب الأشياء إليهم .

فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته ؟ .

بل إنما يؤخذ فيها بالآليق والأخرى .

وهو أن الترتيب في التركيب ، إنما يكون بحركة حتى يترتب ، والمتحرك واحد
فيذهب ثم ، ثم كان دورا . وهي سرمدية لغوية أى طويلة جدا من ابتداء العالم
إلى انتهائه ، لا عرفية على مذهب الحكماء .

فلا تلفت :

لما هوّس به الحواش ههنا ، وارتكبه ، من تأويل كلام الإمام وصرفه
عما أراد منه ، قدس سره .

والتشويش على الشارح بما لا ينفعهم في تأييد أوهامهم المخالفة لأصول الشيخ
الأشعري وعقائده .

[٧٢] [وَالشَّمْنِيَّةُ . . . الخ] .

قلت : صَعَفَ هذا الدليل لا يخفى ؛ لأن كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول العلم .

وكونُ الهوية قريبة من المدرك ، لا يستلزم سهولة إدراكها .
ولئن استلزم ، فلا يلزم من عدم إدراكه ، أن لا يكون إلا بَمَدٍّ مدرَكًا .
على أن هذا الدليل لو تم ، لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات أيضاً .



وذهب الاسماعيلية إلى أن معرفته تعالى لا تحصل بدون العلم ، الذي هو الإمام المصوم عندهم ، مستدلين :

بأن الاختلاف في معرفة الله تعالى أكثر من أن يحصى ، ولو كفى النظر لم يكن كذلك .

وبأن الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة - كالنحو ، والصرف - إلى العلم ، فلأن يحتاجوا إليه في أشكال العلوم ، أولى .

قلت : هذا إنما يدل على العسر ، دون الامتناع ، على أن كثرة الاختلاف لو كانت دليلاً على عدم العلم ، لدل الاختلاف في الاحتياج إلى العلم ، على عدم العلم به .
[ولا حاجة إلى العلم] .

شروع في عد المذاهب النافية لعموم إفادة النظر اليقين :

فَالشَّمَنِيَّةُ : نفوها مطلقاً .

والمهندسون : فيما عدا الهندسيات ، والحسابيات .

والاسماعيلية : في معرفة الله تعالى وصفاته ، بدون العلم .

وأدلتهم مع ما ينقضها مذكورة في المفصلات .

وقد ذكر الشارح منها شيئاً ، ولعدم الفائدة في الاستدلال والمعارضة لهذه

المذاهب الباطلة ، أضربنا عن نقل شيء منها ، وإبداء رأينا فيه .

[٧٣] لأننا نعلم ضرورة أن من علم :

أن العالم مُحدَّث .

وكل محدث فله مؤثر .

علم : أن العالم له مؤثر .

سواء كان هناك معلم ، أولا .

وهم ، وإن سلموا حصول العلم بدون المعلم ، لكن قالوا إنه لا يفيد النجاة ، ما لم يؤخذ من المعلم .

كما قيل : إن العقائد يجب أن تتلقى من الشرع ، ليعتد بها .

قلنا : كفى بصاحب الشرع معلما ، وبالقرآن إماما .

[٧٣] [لأننا نعلم ضرورة أن من علم أن العالم محدث وكل محدث فله

مؤثر ... الخ] .

أقول : هذا تعليل لقول المصنف .

[وبه تحصل المعرفة ... إلى قوله ... فلا حاجة إلى المعلم]

فهو تعليل للمفرع والمفرع عليه .

وقوله : [وإن سلموا حصول العلم] .

أى وإن سلم الاسماعية حصول اليقين بالنظر الصحيح ، إلا أن اليقين لا يكون

منجيا إلا بالمعلم .

فنقول : كفى بالشرع والقرآن معلما ، فيكفى أخذ ما يتيقنه من القرآن ، فلا حاجة

إلى المعلم المخصوص ، وهو الإمام المعصوم .

ولسنا نحتاج إلى نائب عن الشرع إلا في مجرد التبليغ ، ثم من الشرع نفسه

يكون العلم والأخذ .

[٧٤] [وعلى أن للعالم صانعا ، قديما ، لم يزل ، ولا يزال] .
 أعاد لفظ العالم ؛ لتوسط بحث النظر .
 واستدل القوم عليه : بأنه محدث ؛ وكل محدث فله محدث بالضرورة .
 فلما أن يدور .
 أو يتسلسل .
 أو ينتهى إلى محدث قديم .
 والأولان باطلان .
 فتعين الثالث .

[٧٤] [وعلى أن للعالم صانعا قديما ، لم يزل ، ولا يزال . . . الخ]
 أقول : واتفق أهل الحق على أن للعالم - الذى قد ثبت حدوثه - محدثا أزليا ،
 أبديا ، لم ينقطع وجوده فى آن من الآتات الماضية ، ولا ينقطع فى آن من الحالية والمستقبل .
 واستدل أصحابنا على ذلك بأن العالم محدث - بالفتح - وقد سبق دليله .
 وكل محدث فله محدث - بالكسر - بالضرورة ؛ إذ من البديهي أن المدوم
 لا يوجد إلا بموجد ، فوجده :

فإذا أن يكون ذاته .
 أو ينتهى إليه .
 فيدور .

أولا يكون ذاته ، ولا ينتهى إليه .
 فإما أن لا ينتهى ، بل يذهب حادثا عن محدث ، لا إلى نهاية ، فيتسلسل .
 أو ينتهى إلى مائس بحادث ، وهو القديم .
 والدور باطل ، بالضرورة .
 والتسلسل ، بالبرهان .
 فثبت الثالث .

[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، متمنعا عدمه بالنظر إلى ذاته] .
إذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر إلى ذاته ، لكان ممكنا ، فيكون حادثا ؛
لأن القديم ينافي التأثير فيه عندهم ؛ فيحتاج إلى محدث .
ولو جُوز التأثير في القديم ، فلا بد أن ينتهي إلى الواجب أيضاً ؛ دفعا للبور ،
أو التسلسل .

فالعالم ينتهي إلى محدث قديم ، فهو أزلي .
وما كان أزليا ، استحال أن لا يكون أبديا .
[٧٥] [واجبا وجوده لذاته ، متمنعا عدمه بالنظر إلى ذاته . . . الخ] .
أقول : لما ثبتت أزليته ، وأبديته ، فقد ثبت وجوب وجوده إذ لو لم يكن واجب
الوجود لذاته ، لكان ممكنا لذاته .

والممكن لذاته ، معدوم لذاته ، موجود بغيره .
والموجود بغيره ، لا بد أن يكون حادثا ؛ فإن القديم لا يصح التأثير فيه عندنا ،
بناء على ما ارتضيناه من أن الكون عن الغير يعتمد الحدوث ، وإن لزمه الإمكان ،
فيحتاج إلى محدث ، فيلزم كون القديم حادثا ، وكون القديم حاصلًا عن غيره .
وكلاهما محال ، وخلاف الفرض .

فإن جوزنا التأثير في القديم ، بناء على ما ارتضاه غيرنا من أن الكون عن الغير
يعتمد الإمكان فقط .

فنقول : لو كان الصانع القديم ممكنا ، لاستند إلى غيره في وجوده ، فذلك الغير ،
إن كان ممكنا أيضاً استند إلى غيره ، وهكذا ، فلا بد أن ينتهي إلى قديم هو
واجب ، وإلا تسلسل . والتسلسل محال ، فذلك الواجب هو ما نعينه بالصانع ،
لا ما فرضته ممكنا .

وقد علمت ما في هذا الاستدلال المبني على إبطال التسلسل .

[٧٦] ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون الذات علة تامة لوجوده .
وعند الفلاسفة ، وطائفة من محققى المتكلمين ، كونه عين وجوده .
ومعنى ذلك : أن يكون وجودا خاصا قائما بذاته ، غير منتزع من غيره .
وتفصيل ذلك : أن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة ، فى بادى النظر ،
أمرا مشتركا فيه الجميع ، وبه يمتاز عن المدومات ، وهو الوجود المطلق .
وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهية التى ينتزع منها .
كوجود زيد ، ووجود عمرو .

والبرهان يدل على كون الممكنات - بهذه الحيثية - مستندة إلى وجود يكون
تخصيصه بسلب الإضافة إلى غيره ، وهو الوجود الحق الواجب لذاته .

[٧٦] [ووجوب الوجود عند المتكلمين أن تكون ... الخ] .

أقول : اختلف الناظرون ، وارتبك الناقلون فى لمية وجوب الوجود .
فأكثر المتكلمين الذاهبين إلى أن الوجود ، أمر زائد على الماهية ، موجود
فى الخارج ، قالوا : إنما يجب الوجوب لذات الموجود ، بأن تكون ذاته علة تامة
فى وجوده ، فوجوده لازم لذاته ؛ لاستحالة انفكاك العلة عن المعلول .
فالذات من حيث هى ذات ، مستلزمة لوجودها ، فلا يمكن انفكاكه عنها
وإن تصوره العقل فرضا .

والفلاسفة وطائفة من محققى المتكلمين ، ذهبوا إلى أن وجوب الوجود ، يكون
الذات نفس الوجود ، حتى يستحيل سلب الوجود عنها لذاتها ؛ فإن من المحال سلب
الشيء عن نفسه ، بالأولى من سلبه عن علته .

ولا يعنون بذلك أنه الوجود العارض للممكن ، بل يعنون أنه وجود خاص
مستقل قائم بذاته غير منتزع من غيره .

وتفصيل ذلك : أن العقل إذا نظر إلى الماهيات المتحققة خارجا ، أو ذهنا

— عند القائلين بالوجود الذهني — وهي بأسرها مشتركة في أنها هي في الخارج أو في
الذهن ينتزع من تلك الماهيات الموجودة ، أمرا يشترك فيه جميعها ، وهي كونها هي
في الخارج أو في الذهن .

يقترف ذلك أرباب التعاليم في مقامات التفهيم ، وإلا فهو أمر ليس بالمتحقق ،
بل إذا أراد المعلمون تقسيم المعقولات إلى :
ليس محض .

وإلى ما ليس كذلك .

يخترعون أمرا يمتاز به [الليس] عن مقابله ، لا اختراعا صرفا ، بل له نوع من
الاستناد إلى الخارج ، من حيث المنشأ ، وهو كون الماهيات ، ماهيات في الأعيان ،
أو في الأذهان .

وسموه وجوداً ، وهو الوجود المطلق الذي تصح نسبته :

إلى الواجب .

وإلى الممكن .

وإنما تخصص في الواجبات والممكنات ، بالإضافة إلى ما انتزع منه :
كوجود الواجب .

ووجود الممكن ، كوجود زيد وعمر .

وقد تساهل الشيخ الأشعري في قوله [هو عين الماهية] .

لما ذكرنا .

أو أراد من الوجود — الذي هو عين الماهية في الواجب والممكن — ما يعبر عنه
بمصدر الآثار ، وليس في الخارج مصدر للآثار ، إلا أعيان الماهيات .

أما شيء زائد عليها ، يسمى وجودا ، فلا كون له ، حتى يكون لغيره .

وإن شاقه الأكترون ناهجين غير سبيل .

[٧٧] فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك البديهي ، فلا شك أنه ليس عين الواجب ، ولا عين شيء من الموجودات .
وإن أريد به معنى آخر اصطلاحوا على تسميته بالوجود ، فيكون النزاع لفظيا .
قلت : المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي .
وهو في الواجب تعالى ، ذاته بذاته .
وفي الممكنات أثر الفاعل .

وقد قام البرهان على أن كون الممكن ، بحيث تنزع منه هذا الأمر المميز له عن [الليس] الصرف عند الحكيم .

وإن شئت فقل : على أن ذات الممكن لا بد أن يكون مسغتادا من وجود خاص متميز عن سائر الموجودات بكونه غير مضاف إلى غيره ، وهو الوجود الحق الواجب لذاته .
[٧٧] [فإن قلت : إن أريد بالوجود ، المعنى المشترك . . . الخ] .

أقول : قد قررت أن ثم نزاعا :
بين أكثر المتكلمين .

وبين الفلاسفة والمحققين .

في أن ذات الواجب .

نفس الوجود ، .

أو غيره ، وعلى هذا فهي علة له .

فإن أردت بالوجود الذي هو عين الذات ، المعنى المشترك المنتزع ، فلا يقدم الحكيم ولا المحقق على كونه عين الواجب ، أو شيئا من الموجودات ؛ فإنه أمر عقلي لا حقيقة له إلا اعتباره ، والمحقق إنما هو نفس الماهيات .

وهذا الأمر المنتزع المشترك ، هو الذي يذهب أكثر المتكلمين إلى أنه ليس عين ذات الواجب .

[٧٨] فإن قلت : على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً ، لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته ، مبدأ لا تنزاع ذلك المفهوم ، فلا يبقى نزاع بين الفريقين . قلت : القائلون بالعينية ، استدلوا على بطلان هذا المذهب ، بأن بداهة العقل حاكمة ، بأن الشيء مالم يوجد ، لم يوجد ؛ لأن الإيجاد فرع الوجود . فلو كانت الماهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها نفسها . فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ؛ لزم الدور .

وإن أردت به معنى آخر ، سميته وجوداً ، هو ذات الواجب ، فذاك لم يدع أحد أنه غير ذات الواجب ، أو ذاته .
فالكل متفق .

على أن المنتزع غير الذات .
وأن الواجب هو الذات ، بأى اسم سميتها ، فلم يكن خلف إلا فى تسمية الواجب وجوداً ، فهذا خلف لفظي .

والجواب : أن محل النزاع ؛ هو منشأ انتزاع هذا الأمر المشترك . فهو فى الواجب عين ذاته بذاته ، عند الفلاسفة والمحققين . وفى الممكنات شيء آخر سوى الذات يكون أثراً للفاعل . بخلاف جمهور المتكلمين ؛ فإنهم قائلون : بأنه أمر زائد فى الكل ، لا بد أن ينضم إلى الذات ، حتى ينتزع منها هذا المفهوم المشترك .

[٧٨] [فإن قلت : على مذهب جمهور المتكلمين أيضاً . . . الخ] .

أقول : إذا ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الذات علة للوجود ، فقد قالوا : إن الذات مقتضية لانضمام الوجود إليها ، فهى بذاتها منشأ لا تنزاع هذا المفهوم لعدم احتياجهما فى الانتزاع ، إلى خارج عنها ، فنشئتها له بنفسها ، بواسطة أنها تمام العلة ، فيما يجب أن ينضم إليها ، لتصير منشأ لا تنزاع هذا المفهوم .

وإن كان مغايراً له ، نقلنا الكلام إليه ، حتى :
يتسلسل .

أو ينتهى إلى وجود هو عينه .

على أن البداهة حاكمة بأن الشيء لا يكون له إلا وجود واحد .
فكونه بذاته مبدأ لا انتزاع ذلك المفهوم ، لا يتصور بذلك الطريق .
وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه ، فأتقن ذلك بالتأمل الصادق .

فنشأ الانتزاع - أى الذى تنتهى إليه المنشئية - هو الذات لا غير ، فلم
يبق نزاع .

فإن الجمهور إذن قائلون بأن منشأ الانتزاع هو نفس الذات بذاتها ، كما يقول
المحققون .

والجواب : أن هذا غفلة عن أصل تقرير الجواب عن السؤال المتقدم ؛ فإن حاصله
أن المحققين قائلون بأن منشأ الانتزاع :

فى الواجب ، هو الذات ، بقطع النظر عن شيء ما .

وفى الممكن الذات ، مع النظر لشيء آخر ، هو الوجود .

والجمهور قائلون : بأن منشأ الانتزاع ، الذات ، مع شيء آخر ، سواء كان معلولاً لها ،
أو لغيرها ، فى الواجب والممكن .

وأن عين الأول للأول ، والثانى للثانى .

ألا ترى إلى ما وقع بين الفريقين من إبطال كلِّ مذهب إليه الآخر ، خصوصاً
قول القائلين بالعينية فى إبطال مذهب الجمهور : إن بداهة العقل حاكمة بأن الشيء
ما لم يوجد - بالفتح - لم يوجد - بالكسر - فإن الإيجاد والتأثير فرع الوجود .

فلو كانت المساهية علة لوجودها ، لزم تقدم وجودها ، على إيجادها لنفسها ،
بإيجادها لوجودها .

فإن كان الوجود السابق ، عين الوجود اللاحق ، لزم الدور ؛ لتحقيق تقدم الشيء على نفسه .

وإن كان مغايراً ، نقلنا الكلام إليه .
حتى يتسلسل ، إن ذهب إلى غير النهاية .
وهو محال .

أو ينتهى إلى وجود ، هو عينه ، على أن البداهة حاككة بأن الشيء إنما يكون له وجود واحد ، وليس له وجود متقدم ، ووجود متأخر .
فهذا الإبطال يدل على أن النزاع :

فى كون الذات ينضم إليها شيء آخر ، حتى تكون منشأ الانتزاع .
أو كونها منشأ الانتزاع ، لوقطع النظر عن جميع المغايرات .
فكونه بذاته - بقطع النظر عن مغاير ، سواء كان معلولاً له ، أم لا - منشأ
لانتزاع ذلك المفهوم ، لا يتصور على طريق المتكلمين ، كما زعمت .



وبتقرير العينية على هذا الوجه ، يندفع كثير من الشبه الواردة عليه ، هذا هو
تحرير كلام الشارح .



وأنا أقول - على استدلال القوم على إثبات القديم الصانع - إنهم اعتمدوا فيه
على بطلان التسلسل ، وليس لهم برهان على إبطاله إلا ماسبق :

من التطبيق .

والتضاييف .

وما يشبههما .

وقد علمت ، فى بحث الحدوث ، ماعليها .
فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه .
فبقى فرض التسلسل فى إثبات الواجب محتملا لم يبطل ، اللهم إلا بدليل جديد ،
لا يليق بالعلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه .



ولك أن تستدل على إثبات الواجب بدليل قليل الكلفة ، خفيف المؤونة ،
يبنى على مقدمتين :

إحداها : بديهية ، وهى أن ترجح الممكن ، بدون مرجح ، محال .
والأخرى : نظرية ، وهى أن الممكن لا يصح أن يكون مصدراً ، لأثر من الآثار ؛
وذلك أن الممكن بعد تصوره حق التصور ، ليس له قيام ، إلا قيام موجد ، وهو لذاته
عدم لذاته .

والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته ؛ إذ الفاقد للشيء لا يعطيه .
وووجود ممكن من الممكنات بديهى .

وقد علمت أنه يجب أن يكون بمرجح ، ولا يصح أن يكون ممكناً ، فلا بد
أن يكون واجباً .

ويمكن أن يحتج عليه أيضاً ، بالبرهان المشهور عندهم ، الذى قدح فيه الشارح
سابقاً ، فى بحث الحدوث ، لكن على غير الوجه الذى قرره ، بأن يقال :
لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية ، فلست أسأل عن سبب حادث
حادث ، إلى غير النهاية ، حتى يقال إنه الذى قبله ، ولكنى أسأل عن منبع هذا
الوجود غير المتناهى ، فهل هو :

ذوات الممكنات ، كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم ؟ .

أو من خارجها ، وهو الواجب المطلق .
والأمر ظاهر ؛ فإن الممكنات - على عدم تنافها - لم تخرج عن حد الإمكان
الذى هو محيط دائرة العدم ؛ فلا يعقل لجلتها سوى العدم ، ما لم تستند لواجب لا يبدانيه
العدم ، حتى تكون بالاستناد إليه موجودة .

فأمل بذوق روحانى ، فوجود واجب الوجود ، فى عالم الوجود ، لا يصح لمن
يدعى أنه من أهل الاستدلال أن ينكره ، ومن ثم لم يخالف فيه إلا شرذمة قليلة
قلما توجد ، تسمى [البختية] و [الاتفاقية] أنكروا المقدمة الأولى البديهية ، وهم
مكابرون فى البديهى ، فلا نظر إليهم .



ثم أقول - على الشارح - نقله عن جمهور المتكلمين أن الذات علة تامة
لوجودها ، صحيح .

وما زعمه من أنه يخالف لمذهب الفلاسفة والمحققين ، باطل ؛ فإنهم يريدون أن
الذات بذاتها - بقطع النظر عن جميع الملاحظات - كافية فى انتزاع المفهوم المشترك .
فتكون علة تامة فى وجودها بهذا المعنى .

بخلاف الممكنات ؛ فإنها لو نظر إلى ذاتها ، لم تكن كافية فى ذلك ، بل لا بد
من اعتبار الفاعل المؤثر فيها ، معها ، حتى تكون ماهية فى الخارج ، حتى ينتزع منها
ذلك المفهوم المشترك .

وهذا قول لم يتعرض فيه لكون وجود الواجب فى الخارج . أو غيره .

بل فيه تعرض لكونه عينه ، كما ترى .

وأيضاً : فإن من الحالات - بالبديهية - أن يؤثر ذات فى وجود نفسه الزائد عليه

.

أو يكون مؤثرا فيما اعتبر معه عدم المؤثر .

ولم يذكر أحدهم المتكلمين أن [وجود] شيء ، أمر زائد على ذاته ، موجود قائم بذاته ، حتى يكون موجودا .

إلا ما أخذه المتأخرون من غوى استدلالات بعضهم ، على أن الوجود زائد عن الماهيات .

وهي أوهام مبنية على أوهام ، وإلا :

فأين الوجود ؟

وأين الماهية ؟

فليفصل كل واحد منهما عن صاحبه ، حتى تتبين الصفة من الموصوف .

كيف . . . ؟ وإنه لو كان موجودا - وهو ماهية من الماهيات - لزاد وجوده عليه .

والقول بأنه يجوز أن يكون وجود الوجود ، نفس الوجود ؛ قول :

بأن الصفة يجوز أن تكون عين الموصوف ؛ مع أن الصفة صفة ، والموصوف موصوف .

أو بالفصل بين الماهيات :

فبعض له وجود زائد .

وبعض آخر ليس له وجود زائد .

وليس بمبرهن . فليكن في الكل ليس وجودا زائدا .

وليس الصادر عن الفاعل إلا نفس الذات .

وليس الذات الواجب إلا محض ذات ، فسمها ما شئت .

والعذر للشارح أنه تابع لصاحبى المواقف ، والمقاصد ، وغيرها ، ممن نحأ نحوها ،
فى التوغل فى المقالات اللفظية .

ولو سمعت من قولهم فى الحىص ، لتجرت الفىص من أو هام بعضها فوق بعض .
فلا شقاق بين الفريقين فى أن الوجود ليس زائدا على الماهيات .

غاية الأمر : أنهم لما نظروا إلى ظاهر قول الأشعرى : إنه عين الماهيات ، نأزعه
فى أنه أمر يُنتزع ؛ لاندراج الكل فيه ، فكيف يكون عينا ؟ فلا بد أن يكون
اعتباراً آخر سوى الماهية ، يحكم عليها به ، لما ذكرنا سابقاً .

على أنى أقول : إن اسم الموجود الذى يحمل على البارى تعالى ، وعلى الممكنات ؛
إنما يصح أن يكون مأخوذاً من [وَجَدْتُهُ] بمعنى [عثرت عليه وحصلته] الذى كان
يستعمل فى المحسوسات ، ثم نقل حتى صار حقيقة فى الأعم ، من المعثور عليه بالبرهان .
فإذن إنما يحتاج إلى ثبوت مبدأ اشتقاق هو : الكونُ معثوراً عليه ، والكونُ
محصولاً . وليس هذا بوصف حقيقى ، كما لا يخفى على محصل .

ولا يصح أن يكون مأخوذاً مما يدل عليه الوجود ، الذى هو بمعنى التحقق فى
الخارج ، حتى يحتاج الاتصاف به إلى ثبوت مثل هذا الوصف ، وكونه حقيقياً ، أو
غير حقيقى ؛ إذ ليس لنا [وجدته] بمعنى [أو جدته] كما نص عليه علماء اللغة .
نعم قد جاء من هذا الوصف [أو جدته] والاسم [موجد] ولا يصح حمله
على الواجب .

و [وَجِدَ] بمعنى [خرج من العدم] فهو موجود ، وليس له مبنى للفاعل ؛ وذلك
أيضاً لا يصح حمله على الواجب ؛ لأخذ العدم فى مفهومه .

وليس معنى الاسم من هذين الوصفين .

إلا ما هو اعتبار بين الفاعل والمفعول ، فى الأول .

واعتبار نسبة الشيء إلى سلبه ، في الثاني .

فليس في جمل [الوجود] على شيء من الأشياء ، دلالة على ثبوت وصف حقيقى زائد على الماهية ، يقابل العدم ، تقابل التضاد ، حتى يتصور نزاعهم للأشعرى في قوله :
[إن الوجود المقابل للعدم ، ليس إلا نفس الماهية] .

مستدلين بالحلل المذكور ، أى حل الوجود على الماهية .

فإنك قد علمت أن [الوجود] ليس مشتقا من الوجود الذى أراده الشيخ ، بل هذا الوجود الذى يقال : إنه عين الماهية أو غيرها ، ليس إلا اسما جامدا بمعنى الذات ، لا بمعنى الحدث ، حتى يشتق منه وصف .



وأما ما ذكره عن الفلاسفة والمحققين ، في معنى وجوب الوجود ، فلم يتبين له محصل ينتفع به في هذا المعنى ؛ فإن الأمر المنتزع ليس هو الذى تسلب الذوات بسلبه ؛ إذ هو سلب في ذاته لا تحقق له .

فلو كان سلبه في الخارج ، سلبا للذوات المحمول عليها ، لم تكن ذات أصلا ؛ فإنه لم يتحقق في الخارج أصلا ، ولا يتحقق .
والبارى ، والممكنات ، في ذلك سواء .

والذوات : سواء كانت بمكنات ، أو واجبات ، لا يتصور سلبها عن نفسها ، لعموم الحكم .

وكما يصح توجه السلب إلى ذات الممكن ، من حيث هى ذات ، يصح توجهه إلى ذات الواجب من حيث هى كذلك .

وقد نرى بعض ضعفاء العقول ، أن يكون في الكون واجب ، فقد صح عندهم توجه السلب على ذات الواجب .

وإن كان هذا القول ، مما اتفق العقلاء على فسادہ ، بل البدهاءة الفطرية تشهد بيطلانه .

ولا أثر لتسميتها بالوجود دون غيرها . وذلك في الكل حكم واحد .
فكون ذاته عين وجوده - بالمعنى الذى حققوه - لم يقد وجوبه ، بل يعود وجوب الوجوب ، إلى ما ذكره أصحابنا ، من أنه كون الذات بحيث لا تحتاج إلى شيء يؤثر فيها ، بل تكون بذاتها ، مع ذاتها .
وكونها عين الوجود ، أو غيره ، مسألة أخرى لا تخصها .
الهمم إلا أن يقال : إن الشارح لم يفهم كلام الحكماء ، والمحققين ، وارتضاء عن غير بصيرة ، وقرره على غير وجهه .



والتقرير الحق لكلامهم أن يقال : ليس الوجود :
ما ألفوه من انتزاعات .
أو ما ظنوه من وصف قائم .

بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج ، المعبر عنه في الفارسية بـ [هست] .
ثم إنه إذا اعتبر مفهوم من المفاهيم ، مضافا إلى هذا الوجود ، كان موجودا متحققا ، وإن اعتبر غير مضاف إليه ، فهو المعدوم ، وهو الممكن .

والوجود بهذا المعنى لا يصح سلبه عن ذاته ؛ فإن من المحال أن يسلب الشيء عن نفسه ؛ وأن يؤول الوجود إلى العدم بالبدهاءة ، بل ينتهى إليه كل سلب ؛ فهو ذات الذات ، وحقيقة الحقائق ، فليس الوجود أمرا آخر ، زائدا على ذات هذا الواجب ، بل الزائد عدم ، والواجب وجوده ، والكل ظلمة ، والحق نوره .
فافهم فليس هذا مقام البسط في المقال .

[٧٩] [ولا خالق سواه]

جوهرًا ، كان المخلوق ، أو عرضًا :

للأدلة النقلية : كقوله تعالى [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَأَعْبُدُوهُ]

و[هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ؟] .

قال إمام الحرمين في «الإرشاد» :

«اتفق أئمة السلف - قبل ظهور البدع والأهواء - على أن الخالق هو الله تعالى ،

ولا خالق سواه .

ثم ما نقله الشارح [من أن :

منشأ الانتزاع - عند الحكماء والمحققين - :

في الواجب ، ذاته .

وفي الممكن ، أثر الفاعل ، أى أمر زائد على الذات ، هو أثر الفاعل ، كما

هو مبني كلامه] .

افتراء عليهم ؛ فإن الإشراقى منهم قائل ، بأن أثر الفاعل هو نفس الذات ،

لا الوجود الذى ينتزع من الذات بعد تقررها .

والمشائى قائل بأن أثر الفاعل الخلط بين : الوجود والماهية .

فإن أولته بأنه يريد أن المنشأ :

في الواجب ، ذاته ، من غير احتياج إلى مؤثر فيها .

وفي الممكن ، ليس كذلك .

فهو قول جمهور المتكلمين .

وبالجملة فالكلام مع الناظرين في هذه المسألة ، طويل . والوقت ضيق .

[٧٩] [ولا خالق سواه ، جوهرًا كان المخلوق أو عرضًا . . . الخ]

وأن الحوادث كلها ، حادثة بقدره الله ، من غير فرق :
بين ما تتعلق به قدرة العبد .
وبين ما لم تتعلق به . » .

أقول : واتفق أهل الحق على أن صانع العالم ، لا خالق ولا موجد للأشياء سواء ،
سواء كان المخلوق جوهرًا ، أو عرضًا .
واستدلوا عليه بأدلة عقلية ، كقوله تعالى : [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ
فَاعْبُدُوهُ] .

والشيء هو الموجود مطلقًا . وخروجُ الواجب عنه ، بدليل عقلي ، لا يناقض قطعته
في عموم ماعداه .

فدل على أنه خالق ما عدا الواجب - الذي هو ذاته ، سواء كان ماعداه جوهرًا ،
أو عرضًا - دلالة قطعية .

و [قاء] « فاعبدوه » آذنت بأن مناط العبادة ، هو الخلق ، فلو صح أن غير
الله خالق ، لكان خليقًا بأن يعبد ، مع أنه لا يُعبد غيرُ الله باتفاق الإلهيين ، خصوصًا
المليين منهم .

وقوله تعالى : [هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ؟] .

بالاستفهام الإنكاري ، الذي هو نفى بمعنى « من » الاستغراقية . فقد نفى كل فرد من
أفراد الخلق ، عن جنس مغاير الله تعالى .

وإمام الحرمين - أبو المعالي الجويني ، من الأشاعرة - له رأى في هذه المسألة ،
سنحكيه عنه .

قال في كتابه « الإرشاد » :

[اتفق أئمة السلف الأقدمين - قبل أن يحصى وطيس حرب الأفكار ، في ميدان
العلوم ، والتفتيش عما يوجبه اللازم والملزوم .

وقبل ظهور البدع والأهواء ، الناشئة عن جريان الأفكار في مقدمات مسلمة

غير حقيقية — على أن الخالق هو الله تعالى ، ولا خالق سواه .
وأن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى ، من غير فرق :
بين ما تتعلق به قدرة العبد .

وبين ما لا تتعلق به .

فكان قولاً إجمالياً بينهم ، لم ينظر فيه ولم يفصل ؛
هل ذلك بالمباشرة ؟
أو الواسطة ؟

وهل يلزم إبطال قاعدة الاختيار ؟

أولا يلزم ؟

وهل يكون على ذلك محالات ؟

أولا يكون ؟ [

ثم إن هذا الإمام المذكور ، قال في هذه المسألة :

[أما نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين ، فما يأباه العقل والحس .

وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفى القدرة أصلاً .

وأما إثبات التأثير في حالة لا تعقل ، كما هو مذهب القاضى ، فهو كنفى التأثير ،

خصوصاً والأحوال عندهم لا توصف بالوجود والعدم .

فإذن لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ؟

فإن الخلق يشعر بالاستقلال في إيجاد من العدم .

والإنسان :

كما يحس من نفسه شيئاً من الاستقلال .

يحس من نفسه أيضاً بعدم الاستقلال .

فالعمل يستند وجوداً إلى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر ، تكون

نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة .

وكذلك يستند إلى سبب ، حتى ينتهى إلى سبب الأسباب .
فهو خالق الأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق .
فإن كل سبب مستغن من وجه .
محتاج من وجه .

والبارى تعالى هو الغنى المطلق ، الذى لا حاجة له ، ولا فقر [. انتهى ما نقل
نصّه عن الإمام المذكور .

وأقول : إن كان معنى الخالقية لـ [كل شيء] الذى نقل اتفاق السلف عليه ،
هذا الذى ذكره ، فهو قول يتفق عليه جميع الإلهيين ، بل والطبيين ، لم
يخالف فيه أحد منهم إلى هذا الوقت ؟ فإنه صريحُ المشهور عن الحكماء ، وقولُ
المعتزلة ، وأعمُّ من قول الأشاعرة والماتريدية .
وما سمع عن أحد من أهل العلم أنه قال : إن الممكن مستقل فيما يصدر عنه ،
بعد قوله : بأنه ممكن .

إلا أولئك الضعفاء من أهل القرون المظلمة الذين قالوا : بالبخت ، والاتفاق ، كما
أشرنا إليه سابقا .

مع أن هذا الإمام يزعم : أنه جار على أصول الأشاعرة ، فى أفكاره وعقائده ،
بل هو قول بأن الممكن قد يصدر عنه شيء وقد تبين بطلانه فيما سبق .
وليس الفعل إلا مستندا إلى الواجب مباشرة ، بإيجاد خاص ، بحيث يستند إليه
الموجود بالذات حقيقة ، ولكن ذلك يصعب إدراكه على غير المحقق .



ثم أقول : — على استدلال القوم بالنقل — :

أولا : العام للخصوص بدليل عقلى ، ليس مما تتحقق قطعته فى الباقي .
وثانيا : لما خصصه الدليل ، بما عدا الواجب ، فليخصه دليل عقلى آخر ، بما
عدا أفعال العباد .

[٨٠] وقال حجة الإسلام « : لما بطل الجبر المحض بالضرورة ؛ فإن بداهة العقل حكمة بالفرق بين :
حركة المرتعش .
وحركة المختار .

فالنقل في وجوه العقليات ، لا يقام بظاهره ؛ إذ :
يُخَصَّصُ أَوْ يُؤَوَّلُ على طبقها ، كما هي قاعدتهم .
وثالثا : أن الإسنادات المجازية ، في النسبة الإيقاعية ، لاتكاد تحصر ، في القرآن
وفي غيره من كلام العرب ، فيجوز أن يكون هذا منها .
والمراد : أنه خلقه بخلق أسبابه ، لا مباشرة .
وأن مناط العبادة ، هو الكون ، أصل الأصول ، والمبدأ الأول الذي يستمد
منه كل شيء وجوده ، وينتهى كل وجود إليه .
ورابعا : الشيء في اللسان العام الذي به خطاب النبوات - خصوصا لسان من
أرسل إليهم من الأميين - ليس معناه ماهو المصطلح عليه عند أرباب الفنون ، من
الموجود مطلقا ، بل الموجودات المتقررة ، كالجواهر والأعراض الثابتة .
وأیضا : كان ذلك في معرض الرد على عبدة الأوثان الزاعمين أن لغير الله خلقا في
الأجسام والأعراض ، لا نحو حركات العباد وسكناتها .
فالصواب في اليقين بأمثال هذه المسائل الاعتماد على قرائن البراهين العقلية ،
والمقدمات الصحيحة ، فيكون النقل شاهدا على المطلوب ، مؤيدا بدليل العقل ، ويتم
بذلك التشريع الكامل .

[٨٠] [وقال حجة الإسلام . . . الخ]

أقول : ويتأيد ما ذكره المصنف من أنه لا خالق سوى الواجب ، بما ذكره
الإمام حجة الإسلام الغزالي في ضمن قوله :
[قد بطل الجبر المحض ، وكون العبد مضطرا في جمع أفعاله ، حركاته كحركاته
الجماد والنبات .

و بطل كون العبد خالقا لأفعاله :
بالأدلة السمعية التي ذكرناها .
والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية .
وجب أن يعتقد أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا .
وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق ، يعبر عنه بـ « الاكتساب » فحركة
العبد - باعتبار نسبتها إلى قدرته - تسمى كسباً له .
و باعتبار نسبتها إلى قدرة الله ، خلقاً .
فهى خلق الرب ، ووصف العبد .
وكسبه وقدرته ، خلق الرب ، ووصف العبد ، وليس كسباً له »

وذلك بحكم الضرورة ؛ فإنه لو صح ، لكان المتدرج على السلم ، والساقط في
الهواء سواء
والمرتش الذي لا يملك أن لا يرتش ، مع من يحرك يده باختيار ، سواء .
ونحو ذلك .
وبالجملة : تستوى الأفعال القهرية ، بل غير المشعورها ، والأفعال الاختيارية ؛
وذلك باطل ؛ فإن البداهة حاكمة بالفرق :
بين حركة المرتش .
وحركة المختار .
وبين الساقط .
والمتدرج .
و بطل كون العبد خالقا لأفعاله ، بالأدلة السمعية .
المتعارضة :
بظواهرها .

مع سمعية أخرى ، والعقلية المذكورة في الكتب المبسطة الكلامية .
وكفأك ما سمعت منا سابقا .
فلما بطل كلٌّ من الأمرين ، وجب علينا أن نعتقد ثالثا ؛ بينهما ،
وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى ، خلقا وإيجادا .
وبقدرة العبد على وجه آخر يعبر عنه بالاكتساب .
فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباله ، إذ الكسب والمكتسب
هو الداخل تحت القدرة الحادثة ، من حيث إنه كذلك .
وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تسمى خلقا ؛ فإن الخلق والمخلوق ، هو الداخل
تحت القدرة القديمة ، من حيث إنه كذلك .
كما نص عليه الشيخ الأشعري ؛ فهي خلق الرب ، ووصف العبد .
وكسبه وقدرته خلق الرب ووصف العبد ، وليست كسباله [وهذا تتميم للكلام .
✱
وأقول : المنقول من كتاب الشيخ الأشعري في هذه المسألة - على ما ذكره
الشهرستاني ، هو هذا .
[العبد قادر على أفعاله ؛ إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية :
بين حرركات الرعدة والرعدة .
وبين حرركات الاختيار والإرادة .
والتفرقة راجعة لما أن الحرركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على
اختيار القادر .
ثم قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت القدرة الحادثة] .
انتهى ما نقل عنه .
وفيه تصريح وتلويح بأن الفعل موقوف على تلك القدرة ، وأن للقدرة مدخلا
في حصول الفعل ، كما ترى في قوله :

[حاصلة تحت القدرة ، متوقفة على اختيار القادر] .

وأنها سوى مدخلية التأثير .

وتلك المدخلية : هي مدخلية الآلية ، من باب ما لا يتم للمكن وجوده إلا به ، فكما أن قدرة الواجب لاتتعلق بإيجاد حركة الأكل والمشى بذاتها ، بل لابد لها من محل ، هو الجسم ، كذلك لاتتعلق قدرته بتلك الحركة ، على أنها من النفس ، حتى يخلق شيئاً في النفس ، هو السبب القريب في تعلق قدرة الرب ، بإيجاد تلك الحركة .

فهو الخالق لفعل العبد بقدرته ، مع مدخلية قدرة العبد في حصوله ، لأنه ينفي المدخلية رأساً ، كما فهمه الأصحاب ، فالتجؤوا إلى هذيانات لاقيم لها ، وأخذوا يقتفون آثار المقالات ، وتمويه العبارات .



وهذا ليس مذهب المعتزلة القائلين بأن الفعل ناشئ عن قدرة العبد ، ولا مدخل لقدرة الرب فيه ، إلا بإيجاد سببه ، وهو قدرة العبد .
ولا مشهور الفلاسفة .

ولا قول إمام الحرمين إذ هو عين المذهبين .

ولا ما فهمه أصحابنا من دخوله تحت قدرة معطلة لا مدخل لها في الإيجاد بوجه ؛ فإنه عين مذهب الجبر .



ثم أقول - على استدلالهم بحكم البداهة ، بالترقة بين حركات الاختيار والاضطرار - :
لقائل أن يقول : إن البداهة قد حكمت بالترقة :
بين اضطرار .

واضطرار آخر مخالف له في النوع ، أو الصنف .
فيجوز أن يكون فعل الحيوانات اضطرابياً ، وإن كان على نهج الاقتران
بالقدرة أو الإرادة .

وذلك كما تفرق الضرورة .

بين اضطرابي ، كحركة سقوط الحجر .

وآخر كحركة صعوده بقاسر ، فإن :

الأولى : لامع مقاومة .

والثانية : معها .

ففرق الضرورة بين الحركتين ، لا ينافي أن الكل اضطرابي .

فالصواب : أن يقال : إنا نجد من أنفسنا وجدانا صادقا ، أنه يصح لنا أن نترك ،
ونتمكن منه .

ولا كذلك المضطر .

إلا أن للمعتزلي أن يتمتع فرصة المعارضة بأن يقول : كما شهد وجدانا بذلك ،
شهد بأن الأفعال صادرة منا ، لا من غيرنا .

فإن قلتم : إن الثاني وجدانٌ وهميٌّ ، لا عقل .

قلنا : يجوز على الأول مثله .

إلا أن نقول : ثبت وهمية الثاني بالبرهان ، دون الأول .

وبرهانه ماسمعت سابقا .

وفصل القول — في رأي الجبري — : أن يقال : إن كان يريد أن أفعال الحيوانات

كأفعال الجمادات ، لا مدخل للاختيار فيها بوجه ، ولا قدرة تستند إليها ، بنوع ؛ فذلك
باطل بالضرورة ، لتحقيق :

.

الاختيار والقدرة .

بالبداهة والوجدان الصادق .

وإن كان يريد أنه - وإن كان للاختيار مدخل ، كما للقدرة ذلك - فالفاعل هو ربه ، وموجده ؛ وليس الفاعل هو بمحض اختياره .

فذلك هو قولنا .

وهو معنى قول بعضنا : العبد مختار من حيث هو مجبور .

مجبور من حيث هو مختار .

وكأنه لا يخفى عليك أن لادمخل للفرقة :

بين الاختيارية .

والاضطرارية .

في نسبة الأفعال إلى مبدئها الأول .

فإنه : إن صح نسبة التأثير إلى ممكن من الممكنات ، فليصح على الكلية ، بدون فصل بين ممكن ، وممكن .

وإن لم يصح ذلك ، فليسلب دائماً ، بدون فصل أيضاً .

وليس الاختيار والقدرة ، إلا كسائر الأسباب التي تستند إليها الأفعال ، في بادئ النظر .

فن ثم قلنا - فيما تقدم - : إن المصنف إنما تأيد بما في ضمن كلام الغزالي . وإنه يكفي في كون العبد مقهوراً على فعله - من حيث هو عبد - مغلوباً على أمره لاحتلاله ولا قوة : أن جميع أفعاله ، وأطواره مخلوقة لربه ، وإن توقفت على أسباب يراها الناظر ، من قبله ، ولكنها من قبل ربه كذلك .

وهكذا ، فليس لنا إلا آثار [حق] ينشأ بعضها ببعض ، ويستند كل منها إلى

[٨١] وأكثر المعتزلة على أنها حاصلة بقدرة العبد وحدها .

والأستاذ أبو إسحاق ، على أنها واقعة بمجموع القدرتين ؛ على أن تعلقهما جميعاً ، بأصل الفعل .

والقاضي أيضاً ، على أنها بمجموع القدرتين :

ذلك الحق ، مباشرة ، إثر سببه المتوقف هو عليه ، على ما بينا .

وإن الممكنات إنما هي :

طرق ، أو ظروف ، أو ما يشبه ذلك .

الجرىان أفعال الحق تبارك وتعالى .

فما رتبوه على قول الجبري يجرى على ما قالوا ، وما قلنا .

ولا معنى للفرار عما يرد عليه بما قالوه من [الكسب] وما أطالوا فيه .

ومسألة التكليف - إن كانت مبنية على أن يكون العبد فاعلاً مختاراً - فلا تتمشى إلا

على قول المعتزلي القائل : إن أفعاله بيده يتصرف فيها كيف يشاء . ولا مدخل لقدرة

[الحق] إلا بكونها سبب السبب فقط .

لا على قول غيره .

والحق أن التكليف ليس مبنياً على كون العبد :

مختاراً .

أو مضطراً .

بل على فرض الاضطرار .

فالتكليف حق . ولعلك تسمع منا فيه كلاماً .

[٨١] [وأكثر المعتزلة . . . الخ] .

أقول : هذا الذي ذكره حجة الإسلام هو قول الأشعرى ، ورأى كثير من أصحابنا .

وأكثر المعتزلة : على أن أفعال العباد حاصلة بقدرة العبد وحدها ، واستنادها

لكن قدرة الله ، تتعلق بأصل الفعل .
وقدرة العبد ، بكونه طاعة أو معصية .

قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق الطاعة والمعصية ،
وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد أن لقدرة مدخلا في ذلك الوصف . فهو بالنسبة إلى العبد
طاعة أو معصية .

وقال في قواعد العقائد : إن مذهب الحكماء والمعتزلة جميعاً ، أن الله تعالى
يوجب للعبد القدرة والإرادة .

إلى قدرة الله بالواسطة ، مستنديين للوجدان ، وبعض شبه ذكروها ، سيذكر الشارح
منها شيئاً بعد .

وقد علمت بطلان مذهبهم ، بما بيننا أن الممكن لا يجوز أن يكون مصدراً لآثار .
والأستاذ أبو إسحاق الاسفراينى : على أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين ،
على أن تعلقهما جميعاً دفعة واحدة ، بأصل الفعل : مستندا إلى أن كون العبد قادرا ،
ضرورى وجدانى .

وعوم تعلق قدرة الرب ، مبرهن ومنقول .

فلا طريق إلا الجمع بينهما .

فإن أراد أن كلا منهما بطريق الاستقلال .

فذلك يستلزم اجتماع مؤثرين - بالاستقلال - على أثر واحد ، لا بطريق
البدل ، وذلك خلف محال .

وإن كان بطريق مدخلية قدرة العبد ، أى مدخلية .

فذلك صحيح ، وليس إلا قول الشيخ الأشعرى .

والقاضى أبو بكر الباقلانى : على أنها بمجموع القدرتين جميعا ، لكن لا من جهة واحدة .

بل قدرة الله تتعلق بأصل الفعل .

وقدرة العبد بوصف من أوصافه ، هو كونه طاعة ومعصية .

وبينوه بأنه يريد بذلك ، ما ذهب إليه الماتريديّة ، من أن جهة الكسب هى القصد .

فالضرب مثلا ، مخلوق لله تعالى .

وكونه لليتيم - جناية ، أو تأديبا - أمر يرجع إلى قصد من قام بالضرب .

فالأول معصية بقصدها .

والثانى طاعة بقصدها .

والقصد - كما ذهب إليه الماتريدى - حال من الأحوال لا يتعلق به الخلق والإيجاد .

وقد رد بعضهم تحقيق مذهب الأشعرى ، إليه .

والمنقول عن القاضى ، كون تلك الجهة ، كونا من أكوان الفعل ، لا قصداً لفاعل .

وأن ذلك الكون ، هو أثر القدرة الحادثة .



ثم أقول - على القاضى والماتريدى - : إن الحال - سواء كان القصد أو غيره - إن كان لازما لسببه ، فهو غير محل للتأثير ؛ فلا يصح متعلقا لقدرة الحادث ، فيثبت الجبر ، إذ لا جهة للاختيار سواء .

وإن كان غير لازم ، بل كان أمرا يصدر بالاختيار ، فمن البين أنه لا يكون

[٨٢] ثم هما يوجبان وجود المقدور .

قلت : هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء ؛ فإن تحقيق مذهبهم أنه تعالى فاعل للحوادث كلها ، كما سبق نقله عن « الشفاء » وصرح به في شرح « الإشارات » أيضاً ، حيث قال :

إلا فعلا وجوديا ، يدخل تحت تأثير القدرة .

فإن البدهاة قاضية ، أن أثر القدرة إخراج المقدور من حيز العدم ، إلى حيز الوجود .

فيلزمهم ما لزم المعتزلة ، من تأثير القدرة الحادثة في بعض الأفعال .
فإن أرادوا المدخلية بما ذكرنا سالفاً ، فلتكن في الجميع بلا فصل ، والمذهب مذهب الأشعرى . وإن شئت فأرجع قول الماتريدي إليه ، إن أمكن .
وإذا علمت أن صريح مذهب القاضي أن الحالة المذكورة ، أثرُ القدرة ، علمت عدم صحة قول الشارح :

[قلت : الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد ، مستقلة في الطاعة والمعصية وإلا لزم عليه ما لزم على المعتزلة .

بل أراد به أن لقدرته مدخلا في ذلك الوصف ، فهو بالنسبة إلى العبد طاعة ومعصية] .

إذ لا معنى للاستظهار ، بعد التصريح بالمنافي .

والمدخلية قول الأشعرى بعينه .

[٨٢] [ثم هما يوجبان وجود المقدور . . . الخ] .

أقول : والاختيار حينئذ بالنظر إلى القدرة وحدها ، وإن كان بانضمامها إلى الإرادة يجب وجود المقدور ، كقدرة الباري وإرادته الخاصة ؛ فإن الشيء ما لم يجب له يوجد .

« . . . » شنع عليهم « أبو البركات البغدادي » بأنهم نسبوا المعلولات التي هي
المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .
والمتوسطة إلى العالية .
والواجب أن ينسب الكل إلى البدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطاً مُعَدَّةً
لإفاضته

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية ؛ فإن الكل متفقون على صدور الكل
عنه ، جل جلاله ، وأن الوجود معلول له على الإطلاق .
فإن تساهلوا في تعاليمهم ، لما لم يكن منافياً لما أسسوا ، وبنوا مسائلهم عليه ... »

وهذا في حق قدرة الله وإرادته صحيح .
أما فينا ، فلا ؛ بناء على أن تمام الموجب ، هو قدرة الله وإرادته ؛ إلا أنه لما
كان مالنا يوجب ماله ، الموجب للوجود .
قيل : إن مالنا يوجب الوجود .
وهذا قول يجري على تحقيقنا وتحقيق مذهب الحكماء ، ولا ضير فيه ، فبقى
الباطل من المذاهب ما يثبت أن شيئاً من الممكنات يصدر عن شيء ، كذهب
المعتزلة ومشهور الحكماء ، وما ينحون نحوهما .
وأما قول كثير من الفضلاء ؛ إن قضية : أن الشيء ما لم يجب لم يوجد ، غير
بينة للزوم ؛ فإن الحال :
إنما هو الترجيح بما لا مرجح .
لا الوجود بلا وجوب .
والترجيح لا يستلزم الوجوب .
فقول لا يتفوه به عاقل .
أما أولاً : فالبيان الدال على لزوم القضية هو أنه .

[٨٣] وقال « بهمنيار » في « التحصيل » :

« وإن سئلت الحق ، فلا يصح أن يكون علة الوجود إلا ما هو برىء من كل وجه ، عن معنى ما بالقوة .
وهذا هو المبدأ الأول لا غير .

ما لم يجب ، فهو ممكن الصدور عن العلة .
والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر ، فيحتاج إلى مرجح آخر ، سوى ما فرض علة .

فإن وجب بالمرجح ، ثبت المطلوب .
وإلا كان ممكن الصدور عنه ، فيحتاج إلى مرجح ، وهكذا ، فلا يمكن صدور شيء عن شيء البتة .

فلا بد من وجوبه ، حتى يوجد .

وأما ثانيا : فلا أنه قد ذهب وهمهم إلى الترجيح ، بمعنى اعتبار [قوة الداعي]
ولذلك قالوا : يجوز ترجيح المرجوح ، بمعنى أن يختار ما داعيه أضعف .
وليس يصح من العقلاء هذا القول ، في مثل هذا المقام .

بل المراد من الترجيح ، أن يقوى جانب الوجود ، على جانب العدم في ذاته ،
وذلك إنما يكون بالإيجاد ؛ إذ مادام الشيء معدوما ، فنسبة العدم إليه أولى ، وأقرب ،
وأرجح ؛ من نسبة الوجود .

ولا يكون الوجود كذلك إلا بالإيجاد المستلزم للوجود ، فالأمر يجب بالإيجاد
لم يوجد .

كيف !! والبداهة قاضية بأنه إذا لم يجب ، فنسبته النقيضين إليه جائزة على
البدل . فكيف يكون له أحدهما واقعا ؟ إن هذا شيء عجيب !!! .

[٨٣] [وقال بهمنيار . . . الخ] .

[٨٤] وما نقل عن إفلاطون : أن العالم كرة ، والأرض نقطة ، والإنسان هدف .

والأفلاك قسي ، والحوادث سهام ، والله هو الرامي ، فأين المفر ؟
يشعر بذلك أيضاً .

أقول : استدلال آخر من كلام الحكماء على قولهم : إن موجد الأشياء هو الله مباشرة . و [بهمنيار] حكيم مشهور ، وهو تلميذ أبي علي بن سينا ، قدس الله روحهما . قال : إن سئلت وطلبت الحق في مسألة التأثير والفيض ، فالحق أنه لا يصح أن يكون علة الوجود إلا شيئاً هو يرى ومتنزه من كل وجه واعتبار اعتبرته .
أى مقدس في جميع اعتباراته عن معنى ما - بتنوين « معنى » و « ما » زائدة للتأكيد - أى عن أى معنى موصوف بكونه حاصلًا بالقوة ، لا بالفعل ، أى منزها بذاته عن أن يكون له كمال منتظر .

وليس إلا الواجب الأول ، لاغير .

والعقول ، وإن كانت كالاتها بالفعل ، لكن بمبدئها لا بذاتها .

[٨٤] [وما نقل عن إفلاطون . . . الخ] .

أقول : نقل عن إفلاطون - مما يدل على أنه قائل : بأن المؤثر على الإطلاق ، هو الواجب فقط - أنهم لما سألوه أن يهربوا من أرض الطاعون ، قال :
[العالم كرة محيطة بك ، لا يمكنك الخروج عنها إن أردت . والأرض مركز ، ونسبة المركز إلى سطح الكرة سواء .

فإن ذهبت - أيما ذهبت - فأنت في العالم ، والإنسان هدف البلايا ، والأفلاك قسي - جمع قوس ، ما يرمى به - والحوادث - أى مصائب الدهور سهام ترمى بتلك القسي بناء على ما ذهب إليه ، من أن للأفلاك مدخلة في وجود كل ما في هذا العالم - والله الرامي ، فأين المفر ؟

[٨٥] وقد شنع المعتزلة على الأشعرى .

بأن قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة ، فتسميتها قدرة ، مجرد اصطلاح ؛ فإن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة .

وبأن الفرق بين القدرة ، والعلم ؛ بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

وبأنه لما لم يكن للعبد اختيار ، فلا يستحق الثواب والعقاب .

والجواب : أن القدرة لا تستلزم التأثير ، بل :

ما هو أعم منه .

ومن الكسب .

والفرق بينها وبين العلم : أن القدرة تستلزم هذا الأعم ، ولا يستلزمه العلم .

وأما عدم استحقاق الثواب والعقاب ، فلا يقدح في أصول الأشعرى .

وسيتأتى بسط الكلام فيه ، إن شاء الله .

ولنا في مسألة خلق الأعمال ، رسالة منفردة .

فهذا يشعر بأنه لا فاعل إلا الله ؛ إذ قال : الله الرامى - المفيد للحصر -

[٨٥] [وقد شنع المعتزلة . . . الخ] .

أقول : شنع المعتزلة على الشيخ الأشعرى في قوله :

[إن فعل العبد مخلوق لله] .

بأن قدرة العبد إذن ، ليست بمؤثرة .

ولما لم تكن مؤثرة ، لم تكن قدرة ؛ فتسميتها بالقدرة ، مجرد اصطلاح فلا قدرة

للعبد إذن ، فيرجع إلى الجبر الصرف .

وذلك لأن القدرة ، هي صفة مؤثرة على وفق الإرادة ، فنفي تأثيرها هو نفيها .

وشنعوا عليه بأن الفرق بين القدرة والعلم .

بتأثير القدرة ، وعدم تأثير العلم .

فنفي تأثيرها يوجب عدم الفرق بينهما ؛ فإن كلا غير مؤثر .

وشنعوا عليه :

بأنه لو لم يكن للعبد اختيار ، وفعل بقدرته ، فلا يستحق الثواب والعقاب .
والجواب : أن القدرة ليست هي الوصف المؤثر ، فلا تستلزم التأثير ، بل إنما تستلزم :
ما هو الأعم من التأثير .

ومن الكسب ، الذى هو :
مدخلية الآلية مثلا .

والفرق بينها وبين العلم : بأنه لا يستلزم هذا الأعم ، وهى تستلزمه
ولو سلمنا عدم الاستلزام رأسا ، فالعلم يتنازع عنها ، بأنه مبدأ الانكشاف ، وهى
ليست كذلك .

وعدم استحقاق الثواب والعقاب ، لا يقدر فى أصول الشيخ الأشعرى ، المنبئية
على أن الله تعالى متصرف مطلق ، يفعل ما يريد ، يمنع المستحق ، ويعطى غير المستحق .
وكأنك لا تطمئن نفسك إلى أن يجوز على من حكم صريح العقل بتمام
عدله ، وعموم فضله ، أن يمنع المستحق ، مع كونه مستحقا ، وأن يعطى غير المستحق ،
مع كونه غير مستحق .

فإنه قد ثبت : أنه لا يفعل سبحانه فعلا ، إلا لحكمة لا تعود عليه سبحانه ،
بل تعود إلى ما دونه من الخلق . فإن منع أحدا لحكمة ، لم يكن مستحقا ؛ فإن وجود
الحكمة المنع ، هو بعينه عدم الاستحقاق .

وكذا ، إن أعطى أحدا لحكمة ، فالحكمة إستحقاقه .

فالقول بإعطاء غير مستحق ، ومنع مستحق ، قول ظاهرى ، لا يقرّ عليه المحقق .
ولكن حقيقة القول فى أمر التكليف - بناء على ما سمعت منا ، فى تحقيق قول
الشيخ الأشعرى - أنه لما ثبت أن بعض أفعاله تعالى ، قد يتوقف على البعض الآخر ،

[٨٦] [متصف بجميع صفات الكمال ، منزّه عن جميع سمات النقص]
نقل عن « ابن تيميه » في بعض تصانيفه : أن هذه المقدمة مما أجمع عليه
العقلاء كافة .

وذلك قد كان بانتظام الأسباب والسيئات .
فلا يستغرب أنه كان تنعيم بعض العباد ، موقوفا على كونه مطيعا ، الموقوف على
إبلاغ مافيه الخير له في الواقع .

وتعذيب بعضهم ؛ لإحجامه عما فيه الخير له في الواقع ؛ بعد ما أبلغه إليه .
مع كون الموقوف والموقوف عليه من أفعاله تعالى .
ومن المعلوم : أن من العدل والجود ، إفاضة المسيئات ، عقيب أسبابها ، وحجبها
عند عدمها .

إذ ذلك إعطاء ما يستحق ، ومنع ما لا يستحق ، وتمت لله الحجة البالغة .
وفي ذلك رمز إلى حقيقة يتنورها الرجال . وليس هذا الكتاب كتاب البسط
في المقال .

[٨٦] [متصف بجميع صفات . . . الخ]
أقول : واتفق أهل الحق على أن الواجب لذاته متصف بجميع الصفات الكمالية ،
التي لو سلب شيء منها عن شيء ، لسكان ذلك الشيء بسلبها ناقصا في الجهات
الحقيقية لوجوده .

منزه عن جميع سمات وعلامات النقص .
وذلك لأن وجوب الوجود ، قاض بأن لا يكون الواجب احتاج فيما به كمال
الوجود ، إلى الغير .

فلو كان ناقصا ، لاحتاج في كماله الذاتي إلى غيره . فلا يكون واجب الوجود .
وهو خلف .

قلت : حتى إن بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب بأن كون الشيء منفردا ، أولى بالنسبة إلى ذلك الشيء ، من كونه مشار كالغيره .
ولو اوجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال ، فلا يكون له مشارك .
وأنت تعلم . أنه كلام خطابي بل شعري ، وإن ذكره بعض المشهورين بالعلم .

فإذن هو متحقق بجميع صفات الكمال ، منزّه عن سمات النقص .
نقل عن ابن تيمية ، أنه قال في بعض تصانيفه :
إن هذه المقدمة - أى القضية القائلة : - إن الواجب متصف بجميع صفات الكمال . الخ - مما أجمع عليه العقلاء كافة من :
حكماء . . . ومتكلمين . . . وغيرهم .
وسماها مقدمة : لأنها كثيرا ما تُجعل جزءاً للبداهين .
قال الشارح : حتى إنها لكونها مما أجمع عليها العقلاء ، قد جعلها بعض المصنفين جزءاً لدليل مُدَّعى أجمع عليه العقلاء كذلك ، حيث استدل على وحدة الواجب ، بأن كون الشيء منفردا ، في نوع من الأنواع ، بحيث لا يوازيه فرد من أفراد ذلك النوع فيه ، قاض بكونه كاملا في ذلك النوع ، بالنسبة إلى سائر الأفراد :
المعدوم المطلق في العدم .

والموجود المطلق في الوجود .
والعالم المطلق في العلم وهكذا . . .
فكون الشيء منفردا في أمر ، أ كمل وأولى بذلك الشيء .
فكون الواجب منفردا في مرتبة الوجود ، أو شيء من متعلقاتها ، أ كمل له من أن يشاركه غيره في تلك المرتبة .

والواجب يجب أن يكون في أعلى مراتب الكمال ، لاستغائه الغنى المطلق ، فيجب أن يكون منفردا في جميع المراتب ، فيكون واحد كل نوع من الموجود ولوازمه من سائر الكمالات ، فلا يكون له مشارك في وجوب الوجود ولوازمه ، فهو واحد والكل دونه .

[٨٧] ولا خلاف بين المتكلمين كلهم ، والحكماء ، في كونه تعالى :
علماً . قادراً . مريداً . متكلماً . وهكذا في سائر صفاته .
ولكنهم تخالفوا في كون الصفات :
عين ذاته .
أو غيره .
أو لاهو ولا غيره .
فذهب المعتزلة والفلاسفة ، إلى الأول .
وجمهور المتكلمين إلى الثاني .
والأشعرى إلى الثالث .

ولك أن تغير لفظ الدليل إلى قولك : كونُ شيء بحيث يستمد منه كلُّ شيء .
سواء ، في كل شيء ، أكلُّ له من أن لا يكون كذلك .
وهذا بيداة العقل ، لا بخطابة العامة
فكون الواجب كذلك كال لا يوازيه كال . وكل كال للواجب فهو ثابت له ،
بهذه المقدمة المجمع عليها بتطابق البراهين ، لا بتواتر الناقلين .
فكونه بهذه الحيثية واجب ، فلا واجب سواء ، وإلا لم يستمد منه .
وهذا بمعنى ما تقدم من الدليل .
فقول الشارح : [وأنت تعلم أنه كلام خطابي ، بل شعري]
ناشئ عن عدم التأمل الصادق ، حمَلَهُ عليه حُبُّ أنه أبطله ، وإن ذكره
بعض المشهورين في العلم .

[٨٧] [ولا خلاف بين المتكلمين . . . الخ] .

أقول : لا خلاف بين المتكلمين قاطبة من :

معتزلة . وأشاعرة . وحنابلة ، والحكماء .

والفلاسفة حققوا عينية الصفات بأن ذاته تعالى — من حيث إنه مبدأ لانكشاف الأشياء عليه ، علم .

ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ، ذاته بذاته ، كان عالماً بذاته . وكذا الحال في القدرة والإرادة وغيرها من الصفات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات ، فإننا مثلاً نحتاج في انكشاف الأشياء علينا ، إلى صفة مغايرة لنا ، قائمة بنا .

وهو تعالى لا يحتاج إليها ، بل بذاته تنكشف الأشياء عليه .

ولذلك قيل : محصول كلامهم : نفي الصفات ، وإثبات نتائجها ، وغاياتها .

وأما المعتزلة : فظاهر كلامهم أنها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج .

في كونه تعالى : عالماً ، قادراً ، مريداً ، متكلماً . وهكذا في سائر الصفات أى في أن ذاته تعالى ، متصف بهذه الصفة .

لا في أن له حالا ، لا موجوداً ولا معدوماً ، وهو كونه عالماً . . . الخ كما ظنه الناظرون .

ولكنهم تخالفوا في أن الصفات :

عين الذات .

أو زائدة .

والقائلون بأنها زائدة ، اختلفوا :

هل يطلق عليها شرعاً ولغة أنها :

غير الذات .

أو لا هو ولا غيره .

ولا لا هو ولا لا غيره .

فذهب بعض المعتزلة وعامة الفلاسفة إلى الأول :

أى أنها عين الذات .

وجمهور المتكلمين : الأشاعرة ، و بعض طوائف المعتزلة إلى الثانى .

والأشعرى إلى الثالث .



والفلاسفة لما قالوا بالعينية لم يريدوا :

أن الذات ذات .

والصفة صفة .

والذات عين الصفة ، أو الصفة عين الذات .

فإن هذا لا يقوله العاقل ، فضلا عن الحكيم .

بل حققوا عينية الصفات ، وأوضحوها إيضاحا تاما .

وملخصه : أنه تعالى ، لما كان بذاته غنيا عما سوى ذاته ، وأن ذاته تعالى

من حيث هى ذاته ، لا يجوز أن يقال عليها عارض النقص ، وجب أن تكون ذاته

— من حيث هى ذات ، بقطع النظر عن كل الجهات — فى غاية الجهات ، منزهة عن

جميع النقائص ، فلا يزيد عليها كمال ، بل الزائد ممكن . والممكن محتاج ، والمحتاج

ناقص ، والناقص لا يكون كمالا للكمال .

فليكن من ذاته تعالى أن يترتب عليها ما يترتب على تلك الصفات ، لو كانت .

مثلا كأن يترتب على العلم انكشاف المعلومات ، فليكن ذلك لازم نفس

ذاته تعالى ، فذاته مبدأ انكشاف المعلوم ، وليس العلم إلا مبدأ الانكشاف ، فهو علم .

والقدرة كان يترتب عليها صدور الفعل ، والأثر بالاختيار ، فليكن ذلك —

أى الصدور بالاختيار - لازما لنفس ذاته ، فذاته مبدأ الأثر الاختيارى .
بدون وصف زائد ، وليست القدرة إلا مبدأ الأثر الاختيارى .
فهو قدرة .

وهكذا يقال فى سائر الصفات .

فهو : من حيث .

إنه مبدأ الانكشاف ، علم .

ومبدأ صدور الآثار الاختيارية ، قدرة .

ومبدأ تخصيص كل ممكن بماله ، إرادة .

إلى غير ذلك ..

فالعلم بمعنى مبدأ الانكشاف عرض عام .

وبعض أفراد ذات قائم بذاته هو الواجب .

وبعضها أعراض وصفات ، كما فى غيره .

وذلك فى الأعراض العامة ، غير ممنوع .

وحمل القادر ، والعالم ، والمريد ، على الذات ، من قبيل المضى على الضوء ، لا
على الشمس .

وحملها علينا ، من قبيل الثانى . ، لامن قبيل الأول .

وما عساه يقال : [من أن شيئا واحدا من كل وجه ، لا يكون منشأ لحشيات .

متعددة ، لاستحالة أن ينطبق متعدد على ما ليس كذلك بوجه ، فأتى تكون الذات
منشأ لحشية ، بها كان قادرا ، وقدرة .

وحيثية ، بها كان عالما ، وعلم .

إلى غير ذلك] .

مدفوع بأن ليس في الحقيقة إلا حيثة وحدة، أنيَّة، هي كونه مبدأً لآثار على وجه الانتظام .

وقد قام البرهان على أن لامبدأ سوى مجرد الذات ، فأخذ العقل يفصل اللوازم ، لحيثة المبدئية ، على وجه الانتظام تفصيلاً ينطبق على ما يحضره من الشاهد ، فانزع العلم والقدرة ، إلى غير ذلك ، وقال : الكل عين الذات . وإلا فليس هناك متعدد حقيقي من الحشيات .

قالوا : وهذه المرتبة أعلى وأكمل في التنزيه ، من أن تكون تلك الصفات زائدة عليه ، كما يقول به المتكلمون ؛ إذ هذه المرتبة تستلزم غنى الذات بذاتها ، في ثبوت وصف الكمال غنى مطلقاً عن كل سوى ، لازماً كان أو مباحثاً . بخلاف الأمر فينا ؛ فإننا نحتاج في انكشاف الأشياء لدينا ، أو صدور الآثار عنا ، إلى صفة مغايرة ، قائمة بذاتنا ، كصفة العلم والقدرة .

والحق تعالى لا يحتاج إلى ذلك ، بل بذاته تنكشف الأشياء ، وبذاته تصدر الآثار عنه .

وليس الكمال :

قيام وصف بالذات .

أوزيادته عليها ،

أولا قيامه ، ولا زيادته .

بل الكمال أن لا تكون الذات عرضة لطرو النقيصة ، بوجه من الوجوه :

لا في فعل . ولا ذات . ولا صفة .

وإن كان كون ذلك لنفس الذات ، أعلى وأكمل .

ولذلك - أى لتحقيقهم هذا ، من أن ليس إلا الذات ، وهو المسمى بالأسماء

المتخلفة - قيل محصول كلامهم - أى الحكماء - نفى الصفات ، واثبات غاياتها ، وما يترتب عليها .

ومن ثم قيل فى التشنيع عليهم : إن قولهم بالعينية ، قول بأنه :
عالم ، لا علم له .
وقادر ، لا قدرة له .

وهو باطل ببداهة العقل .
فإن العالم ، من له العلم .
والقادر ، من له القدرة .

فإثبات العالم ، ونفى العلم ، تناقض .

وإن كان يعود بالشناعة على قائله ؛ فإنه ليس العالم من له صفة قائمة بذاته يقال لها : العلم .

أو من قام به صفة زائدة على ذاته ، يقال لها العلم ، كما بنى عليه .
ولكن العالم ما يعبر عنه فى الفارسية بـ [دانا] وفى سائر اللغات بمراده . ويعبر عنه فى لغتنا بمن كشف له حقيقة الأمر .

وقواعد العربية - فى فن الاشتقاق ، لإجراء التعاليم ، أو ما يشبه ذلك - لا يقدح فى البراهين العقلية .



وأما بعض رؤساء المعتزلة - كواصل بن عطاء وبعض متابعيه - فظاهر كلامهم أنها من الاعتبار العقلية التى لا وجود لها فى الخارج ، حيث ردوا جميع الصفات ، إلى صفة العلم والقدرة ، وزعموا أنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات ، وإن كان تحقيق قولهم قد يرجع إلى قول الحكماء .

[٨٨] واستدل الفريقان على نفي الغيرية بأنها :

لوزادت ، لكانت ممكنة ؛ لاحتياجها إلى الموصوف .

فلا بد لها من علة . وتلك العلة :

إما ذات الواجب ، أو غيره .

وعلى الثانى : يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما ، وقادرا ، مثلاً ، إلى الغير .

و بالجملة : يلزم احتياجه فى صفات الكمال ، إلى غيره ، فيكون ناقصاً بالذات ، مستكلاً بالغير .

و بعضهم - كالمذيلية - قالوا بمثل قول الحكماء ، وحققوا نحو تحقيقهم وإن كان
ينهج أدنى .

وبعضهم - كالجبائية - أثبت حالا ، هى كونه عالماً ، وقادراً الخ
وتلك الحال مبدؤها نفس الذات ، فلم يثبت صفة ، أو حالا ، أوجبت
الكون المذكور .

وبعضهم - كالهبشية - أثبت حالا للذات لاموجودا ، ولا معدوما . تلك الحال
أوجبت كونه عالماً .

والحال المذكورة هى صفة العلم ، أو صفة القدرة أو غير ذلك .

وبما ذكرنا تعلم خطأ الحواشى ، وخطبهم فى هذا المقام .

[٨٨] [واستدل الفريقان على نفي الغيرية . . . الخ]

أقول : لما كان مدعى الحكماء ، وجمهور المعتزلة ، واحداً بالتحقيق ، فما كان دليلاً
لأحدهما ، فهو دليل للآخر ، لاسيما وأكثر المعتزلة يتفق مع الحكماء فى كثير من
هذه المقدمات .

نسب الشارح هذا الاستدلال إلى الفريقين ، وإن اشتهر أنه من خصوصيات
الحكماء .

وعلى الأول : يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقي أمور متكررة ، وهو تعالى واحد من جميع الوجوه ، فلا يكون مصدرا لكثرة ، كما بينوه في موضعه .
وأيضاً يلزم كون البسيط الحقيقي - وهو الذى لا تكثر فيه أصلاً فاعلاً ، وقابلاً ، لشيء واحد ، معاً .
وقد بُيِّنَ في موضعه ، استحالته .

فقال : واستدل الفريقان على نفى الغيرية ، أى نفى الزيادة مطلقاً ، سميت غيرية ، أم لا ؛ بأنها لو زادت وتحققت فى الخارج ، وهى صفات ؛ لكانت قائمة بالذات ، مستحيلة القيام بذاتها .

وما هو مستحيل القيام بذاته ، فهو مستحيل الوجود حتى يوجد ما يقوم هو به .
فوجود ما يقوم هو به ، متقدم على وجوده بالطبع .
والمتأخر بالطبع ، محتاج إلى المتقدم عليه بالطبع ، فى الوجود .
فالصفات - إذن - محتاجة إلى الذات فى تحقق الوجود .
ولا معنى للممكن إلا ما يحتاج فى وجوده إلى غيره ، بحيث لا يكون له وجود فى ذاته ، إلا من ذلك الغير ، أى ما يكون وجوده موقوفاً على سوى ذاته ، حتى يكون له من مجرد ذاته العدم ، ومع ذلك السَّوى ، الوجود .
فالصفات - إذن - ممكنة .

وأيضاً البدئية قاضية ، بأن للموصوف مدخلية الوجود ، فى الصفة ، فلا يتصور أن تكون الصفة واجبة لذاتها .

وما ليس بواجب لذاته ، فهو ممكن لذاته .
فالصفات الزائدة على ذات الواجب ، يجب أن تكون ممكنة .
وكل ممكن ، لا بد له من علة ؛ لتساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته ،

فلا يترجح أحد الطرفين إلا بمرجح ، فلا يترجح الوجود إلا بعلّة ، فلا بد للصفات من علّة .

وتمام تلك العلّة :

إما ذات الواجب ؛ بدون مشاركة الغير .

أو الواجب ، وغيره .

ولأثالث لهما ؛ إذ كل ما فرض غير الواجب ، فالواجب في سلسلة علله .

على الثانى . يلزم احتياج الواجب ، في كونه عالماً قادراً ، وباقي الصفات .

وبالجملة يلزم احتياجه - في صفات الكمال - إلى غيره ، أى لا يتم له كمال إلا بمشاركة شىء له في تحصيله .

فيكون ناقصاً بالذات ، مستكملاً بالغير .

فإن كان ذلك الغيرُ وصفه أيضاً ، طلبنا علّة ذلك الوصف ، الذى هو المشارك ، وهكذا ، حتى يدور ، أو يلزم للواجب صفات غير متناهية في التوقف .

وذلك يستلزم الحدوث في تلك الصفات ، كما هو ظاهر .

وأيضاً ، كفى نقصاً أن يحتاج في كماله ، إلى ما لا قيام له بذاته ، بوجه من الوجود .

وعلى الأول - أى أن يكون ذات الواجب تمام العلّة - يلزم أن يصدر عن الواحد الحقيقى - وهو ذات الواجب - أمور متكررة وهو محال ؛ إذ هو تعالى واحد من جميع الوجود .

والواحد من جميع الوجود ، استحال أن تصدر عنه كثرة ، كما بينوه - أى بينوا أن الواحد الحقيقى لا تصدر عنه الكثرة ، وأن الواجب تعالى واحد من جميع الوجود - في موضعه - أى فن الإلهى - .

وقد نقلنا بيان الأول ، وادعاءهم أنه بديهي .
والبيان تنبيه فيما سبق في بحث الحدوث - فارجع إليه - .
وحاصل ما بينوا به الثاني - أي أن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه - : أنه
لو كان له جهة كثرة :

فإما في ذاته ، فيكون مركبا ، والمركب معدوم بذاته .
وإما في حيثياته ، فيعود الكلام في مبادئ الحثيات ، وتنتهي إلى ما كان في ذاته ؛
لاستحالة أن يكون الأمر واقعيا :

بدون أن يكون موجودا في الخارج .

أو منشأ انتزاعه كذلك .

فكان التعدد بجهاته محالا .

فالواجب واحد حقيقي من جميع الوجوه ، فلا يصدر عنه إلا الواحد .
وأيضاً ، لو كان تمام العلة هو ذات الواجب ، والصفات بعد صدورها تكون
في ذاته ، لكان الواجب قابلا لها .
وقد كان فاعلا أيضاً .

فيلزم أن يكون البسيط الحقيقي ، فاعلا وقابلا معا .

وقد بُيِّنَ في موضعه استحالته ، بأن تخالف جهتي الفعل والقبول ، بديهي ،
فيرجع إلى تخالف في ذاته ، بالغاية .

فيلزم أن لا يكون بسيطا حقيقيا ، هذا خلف .



وقد يُقَرَّرُ الاستدلالُ هكذا :

لو زادت وتحققت في الخارج :

[٨٩] وقيل على هذا الدليل ، يمنع احتياجها إلى علة ؛ فإن علة الاحتياج عندنا هي الحدث ، وهي قديمة لا تحتاج إلى علة أصلا .

فإما أن تكون لازمة لذات الواجب .
أو غير لازمة .

الثاني : محال ؛ لأن جواز انفكاك الكمال ، جواز ورود النقص .

وواجب الوجود ، يجب له جميع كالاته .

فتعين أن تكون لازمة لذات الواجب .

ومن المعلوم أن المتلازمين :

إما أن يكون أحدهما علة للآخر .

أو يكونا معلولين لثالث .

ومعلولية الذات والصفات ، لثالث ، محال .

وكون الصفات علة للذات ، محال .

فكون الذات علة للصفات ، واجب ، ويلزم عليه ما ذكر من المحذورات .

فيندفع به ما عده عبد الحكيم من بنات الأفكار ، ولم يجد من نفسه متسعا أن يؤخره إلى هذا المقام ، حتى ذكره عند قول المصنف :

[على أن للعالم صانعا] .

وحاصله : أن الصفات من قبيل لوازم الماهيات ، لا يلزم أن تكون معلولة لها ،

كما أن اللوازم المذكورة لا تكون معلولة للماهية ، بل في مرتبتها .

وكما أنها ليست معلولة للذات ، ليست واجبة الوجود بذاتها .

ويندفع من أول الأول ما سيذكره بقوله : [وقيل ... الخ] .

[٨٩] [وقيل على هذا الدليل ... الخ] .

أقول : قيل إيرادا على هذا الدليل : إن قواكم :

وضعه ظاهر ؛ لأن من يقول : بأن علة الاحتياج عندنا ، هي الحدوث ، ينفي القديم الممكن .

وأما إذا ثبت قديم ممكن ، فنفع احتياجه مكابرة صريحة ؛ إذ مع التساوى لا بد من مرجح .

كيف . . . واحتياج هذه الصفات إلى الموصوف ، يتن لا يمكن إنكاره !!
فالقول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها ، قول متناقض في نفسه .
ومناقض لقاعدتهم القائلة : بأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث ؛ لأن الصفات لما كانت قديمة ، وهي محتاجة إلى الموصوف بالضرورة ، لم تكن علة الاحتياج هي الحدوث .

[كل ممكن لا بد له من علة] .

في حيز المنع ؛ فاحتياج الصفات إلى علة كذلك .
وإذا امتنع احتياجها إلى علة ، فلا يجرى التردد المستلزم للمحالات .
وسند المنع : أن علة الاحتياج عندنا ، هي الحدوث لا الإمكان .
فما لم يكن حادثا ، لا يكون محتاجا إلى العلة .
وهي - أى الصفات - قديمة ؛ فلا تحتاج إلى علة أصلا ، لعدم علة الاحتياج ،
التي هي الحدوث .

وضعف هذا الاعتراض ظاهر ؛ لأن القائل : بأن علة الاحتياج الحدوث ، لا يقول بممكن قديم .

أما إن ثبت عنده ممكن قديم ، فلا محالة يذهب إلى أن علة الاحتياج الإمكان ،
أو شيء من لوازمه ؛ إذ منع الاحتياج حينئذ مكابرة صريحة ؛ إذ مع تساوى طرفي
الوجود والعدم - بل مع رجحان عدم ؛ فإن الممكن معدوم لذاته - لا بد من مرجح
يرجح طرف الوجود على عدم .

[٩٠] وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم أنه لا يجوز كونُ علتها غير الواجب .

والدليل : إنما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره .
وأما استغناؤه في صفاته عن غيره ، فلم تقم عليه حجة .

وكيف ينكر احتياج هذه الصفات إلى العلة ؟ والحال أن احتياج هذه الصفات إلى الموصوف - بمعنى أن الموصوف مدخلا في وجود الصفة ، بأي وجه كان - بين لا يمكن إنكاره .

وما احتاج إلى شيء له مدخل في الوجود ، فقد احتاج إلى جزء علة أو تمامها .
فالقول بأن الصفات قديمة ، مع القول بعدم احتياجها ، قول متناقض في نفسه :
لأن القول بكونها صفات ، قول بالاحتياج .
والقول بعدم الاحتياج ، قول بنقيضه .
فإذا اجتمعا لقول واحد ، فقد تناقض .
ولا يُدفع التناقض .

إلا بأن تكون ذوات واجبة الوجود .
أو بأن تكون صفات محتاجة إلى الغير في الوجود .
ومتناقض أيضا لقاعدتهم القائلة : إن علة الاحتياج هي الحدوث .
وليس مناقضاً للقاعدة ، إذا أخذ بشقيه : أي القدم ، مع عدم الاحتياج ؛
إذ مع عدم الاحتياج ، لا تناقض ؛ بل التناقض إذا أخذ بشقه الأول فقط ، وانضمام
الاحتياج البديهي إليه ؛ وذلك لأن الصفات لما كانت قديمة - وهي محتاجة
إلى الموصوف بالضرورة - لم تكن علة الاحتياج الحدوث ، بل لا بد أن تكون
علة الاحتياج ، الإمكان ، أو شيئاً من لوازمه ، حتى يتم القول بقدم الصفات .
[٩٠] [وقيل : لو سلمنا الاحتياج ، فلا نسلم ... الخ] .

وأنت تعلم أن هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء — كما سبق نقله — بل مخالف للضرورة السليمة .

أقول . قال قائل في الجواب عن الدليل المتقدم : سلنا :

أن كل ممكن يحتاج إلى علة .

وأن الصفات تحتاج إلى العلة .

لكن لا نسلم استحالة الشق الأول — وهو أن تكون علة الصفات، غير الواجب .

لم لا يجوز أن تكون علتها غير الواجب ؟ .

والدليل : إنما قام على وجود مستغن في وجوده عن غيره ؛ فاحتياجه إلى غيره

في وجوده ، محال .

وأما استغناؤه في صفات كماله عن غيره ، فلم يقدح عليه دليل .

بل يجوز أن يكون محتاجا في صفات كماله ، إلى ما سواه .

ومن ادعى أنه مستغن في جميع صفاته عن غيره ، فعليه البيان .

وأنت تعلم أن القول بجواز احتياج الواجب إلى غيره ، في كماله ، مخالف لما أجمع

عليه العقلاء بأفكارهم ، حتى التحق عندهم بالبديهي — كما سبق نقله — بل مخالف

للضرورة السليمة ، أي بداهة العقل ؛ فإنها حاكمة بأنه لما ثبت أنه واجب الوجود ،

فلا يجوز احتياجه إلى غيره في كالاته ، المستلزم لنقصه في ذاته .



وأقول : كيف !! ومفيد الشيء كالا ، إنما أفاده جهة من جهات وجوده .

والمفيد أعلى فيما أفاده ، من المفاد ؛ فيكون ثم ما هو أعلى من الواجب

في الوجود ، وذلك بديهي البطلان .

والمعجب لأصحابنا ، كيف أنكروا توقف فعل من أفعاله تعالى ، على فعل آخر

من أفعاله ، مع أن الفعل في ذاته عندهم ، من الجائزات التي ليست بالكالات .

[٩١] ولو سلمنا كون علتها الواجب ، فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا ؛
لاتصافه بسلوب وإضافات كثيرة .

ثم يقولون : إن كمال البارئ تعالى يجوز أن يكون موقوفا على غيره ، محتاجا إليه ،
احتياج الأثر إلى المؤثر .

وأى رجل إلهى ، فضلا عن ملى ، يذهب إلى مثل هذا ؟ .

وليت شعرى !! أى القولين أشد نكرا ؟ .

القول بعينية الصفات مع إثبات غاية الكمال للذات ؟ .

أو القول بنقص الذات فى كمالها ، واحتياجها إلى الغير فيه ؟ .

إن هذه إلاحية جاهلية ، نارت بها التعصب المذهبية، ولا يجوز أن يرتكب
ما يماثل هذا ، عند الكلام فى مقام الألوهية ، المقدس عن شوائب النقص .

ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس .

ولولا أنى لا أسوغ لأحد أن يتكلم فى مقام البرهان باسم الكفر والردة، لحكمت
على مثل هذا القائل بهما .

ونحن ، وإن لم يكن من ديدتنا التشنيع على طائفة من الطوائف ؛ لأن العمدة
على البرهان ، فهذا الرجل المجيب ، قد سلك غير مسلك البرهان ، فحق أن يشنع عليه
حتى لا يقدم الجاهل أن يتكلم فى المقامات العالية ، بدون برهان .

[٩١] [ولو سلمنا كون علتها الواجب ... الخ] .

أقول . جواب آخر عن الاستدلال السابق .

تقريره : سلمنا أن علة الصفات هى الذات ، لكن لا نسلم أنه يلزم عليه أن
يصدر عن الواحد الحقيقى أكثر من واحد ؛ لأننا لا نسلم كونه - أى الواجب -
واحدا حقيقيا ، بل له جهات التعدد فيصدر عنه متعدد ، بدون لزوم المحال المذكور .
وسند المنع : أنه تعالى متصف بسلوب كثيرة ، ككونه :

ليس جوهرًا ، ولا عرضًا ، ولا حالًا ، ولا محلاً .
ومتصف بإضافات كذلك :
كتعلقات علمه ، وتعلقات قدرته .
كل ذلك جهات كثرة له .



ونازع الشارح في ذلك قائلًا - في حاشيته على شرح التجريد - [اتصاف
الواجب تعالى بسلوب وإضافات متكثرة ، إنما هو بعد صدور الكثرة عنه ، ضرورة
توقف الإضافة ، على المضاف إليه .
والكلام في الصادر الأول ، وليس في تلك المرتبة - أي صدور الصادر الأول -
إلا الذات الواحدة من جميع الجهات .
فإن قلت : السلوب لا يتوقف على صدور شيء عنه ؛ فإن سلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته .

والواجب تعالى - في أية مرتبة فرض - متصف بسلب جميع ما عداه عنه .
قلت : السلب يعتبر على وجهين :
الأول : على وجه السلب المحض ، وحينئذ لا يكون شيئًا منضمًا إلى العلة ؛ لتعدد
العلة به ؛ إذ السلب البسيط ليسٌ صرف .
الثاني : أن يعتبر له نوع تحقق ، لينضم إلى العلة ؛ وله بهذا الاعتبار نحو من
الوجود ، ولا يحصل إلا بعد صدور الكثرة ، فلا يتعدد الصادر الأول لأجلها ؛ لأن
تحققها بعده .

فتأمل فإنه دقيق [.

انتهى ما قاله الشارح .



[٩٢] ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا ، فلا نسلم .
أن الواحد الحقيقي ، لا يصدر عنه إلا الواحد .
وأن لا يكون فاعلا ، وقابلا لشيء واحد .
والأدلة التي ذكرتموها على ذلك ، مدخولة كما ذكر في موضعه .

وأنا أقول : سلمنا أن للسبب والإضافات تحققا ، قبل صدور الصادرات عنه .
أليس التعدد في العلة - الذي يقتضيه التعدد في المعلول - يجب أن يكون بحيث
ما كان التعدد في المعلول إلا من جهته ؟
بلى . فيجب أن يكون لكل مدخل في وجود ذات المعلول ، حتى يعود الأمر
إلى أنه ما صدر عن واحد ، إلا واحد .
فكل جزء من المعلول المركب ، أو واحد من العاليل ، إنما نشأ عن شيء
واحد ، من متعدّدات ذات العلة .
وحقيق بالعقل أن يؤمن أنه لا مدخل لكون الباري ، ليس جسما ، أو ليس
بمتحيز ، في إيجاد شيء من الممكنات ، حيث لا مناسبة بين :
هذا السبب .

وذاك الإيجاب .

وبالجملة : فصدور مثل هذه الأراجيف ، إنما هو من باب الطفيلان في القول .
فالذات التي هي علة - من حيث هي علة - واحدة من جميع الوجوه : فإنها
ليست إلا محض الذات على رأيهم .

وقد قدمنا البرهان على وحدتها .

[٩٢] [ولو سلمنا كونه واحدا حقيقياً ... الخ] .

أقول : جواب آخر عن الاستدلال المتقدم .

[٩٣] وأنت تعلم أن هذا ينساق إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات؛ إذ إيجادها بالاختيار غير متصور، ولا محذور فيه، من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم؛ لأن القاعدة لاتشملها.

ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة العقلية، كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخيص، وسائر الصفات الكمالية، على الماهيات، إلا الواجب حسبما تقر عند الحكماء.

تقريره : سلمنا كون الواجب واحدا حقيقيا .

لكن لانسلم أن الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد ؛ لم لا يجوز أن يصدر عن الواحد الحقيقي كثرة ؟

ولا نسلم أيضاً : أن الواحد الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا ، بل يجوز أن يكون الواحد الحقيقي ، قابلا وفاعلا لشيء واحد .

فلا يلزم على صدور الصفات عن الذات محال .

فإن قلتم : إن منعم ، فقد أقننا الأدلة .

فقول الأدلة التي ذكرتموها على هذين الأمرين ، مدخولة ، ليست بالتامة ، كما بُيِّنَ في موضعه ، وإن كان الدخل مدخولا .

وبعد تصور الواحد - من حيث وحدته - لا مساغ للعقل أن يتصور صدور الكثرة من تلك الحيثية .

والثاني مفرع على الأول ، بما بيننا ، والأحكام بديهية ، والتنبيه عليها ، مضر بتصور موضوعاتها ومحمولاتها .

[٩٣] [وأنت تعلم أن هذا ينساق . . . الخ] .

أقول : شروع في ذكر مافهمه من معارضات القائلين بالصفات ، من أن

.

كلامهم هذا ينجر إلى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات .

فإن من البديهي أنها محتاجة إلى الفاعل ، لما سبق .

وأنه لا يكون سوى الواجب ، لما تقدم أيضاً .

فلم يبق إلا كون الواجب فاعلا لها ، وقد أبطلوا لزوم المحالات عليه .

فكأنه قد انحط رأيهم ، على أن الواجب فاعل لها بالإيجاب ؛ فإن إيجادها

بالاختيار غير متصور ؛ إذ الاختيار يستلزم سبق القدرة والإرادة والعلم .

فإن كان السابق عين المسبوق ، كان دورا .

وإن كان غيره ، نقل الكلام إليه ، وتسلسل ، وبطلانه ظاهر .

إذ الشيء لا يحتاج إليه ، مع تحقق المساوى له .

ولأمر يأتي ذكره ، في إثبات وحدة الصفات .

وأیضا كل ما حدث بالاختيار فهو حادث عندهم ، فيلزم حدوث الصفات .

ولما عورض هذا القول بأنه يستلزم نقض القاعدة القائلة :

إن كل محتاج للفاعل ، فهو حادث .

أو إن :

أفعال الواجب إنما تصدر بالاختيار .

أجاب الشارح عن تلك المعارضة بقوله :

[ولا محذور فيه ، من حيث كونه مخصصاً للقاعدة العقلية ، كما توهم ؛ لأن القاعدة

لا تشملها] .

لتقييد القاعدة ؛

بـ « المحتاج من المصنوعات » أو

« فعل الواجب في المصنوعات » .

ولو سلم أن القاعدة عامة غير مقيدة ؛ فإنما تجرى حينما جرى دليلها ، ودليل الاختيار .
أو أن علة الاحتياج الحدوث إنما يجرى في غير الصفات ؛ إذ قد جرى البرهان
بخلافه في الصفات ، فالعقل يخص القاعدة العقلية ، كما يخص الحكم بزيادة الوجود
والتشخص ، وسائر الصفات الكمالية ، على الماهيات ، فيما سوى الواجب ، حسبما
تقرر عند الحكماء : أن الوجود والتشخص وسائر الصفات ، زائدة على ذوات الماهيات ،
إلا في الواجب ، فالكل عين ذاته .



وأقول : كما لا محذور فيه ، من حيث إنه نقض القاعدة ، أو تخصيصها ، لا محذور
فيه ، من حيث إنه إيجاب ، كما وهم .
فإن الإيجاب والاختيار ، ليسا بمدارين لكمال أو نقص ، بل الكمال منهما ،
ما كان واقعا بما دل البرهان .
والنقص خلاف ذلك .

وإلا فلو حكم بما يبدو لظاهر آرائنا ، لم يمكن للعقل أن يجزم بحكم من الأحكام ،
في باب الكمال والنقص .

إذ كما يقال : إن كونه فياضا مطلقا ، وبحر جود لا يحجب فيضه عن المستعد
وقتها ، لعموم فضله ، ونفي شائبة البخل عن ذاته .

كما يقال أيضاً : كونه بحيث يستحيل أن يفعل خلاف ذلك ، يستلزم كونه
مقصورا عليه ، غير مختار ، كما فهمه أرباب الظواهر ، وهو نقص .

وكما أن كونه مختارا يفعل ما يريد ، يقدم ما يستحق التأخير ، ويؤخر ما يستحق

التقديم ويعطى غير المستحق ، ويتمنع المستحق ، أو غير ذلك ، أى أنه مطلق التصرف ، كمال .

كذلك كونهُ بحيث ينجر ذلك به إلى شائبة البخل ؛ وعدم مراعاة الحكم ، وأشباه ذلك ، نقص . ولو أوجبنا الحكمة ، لكان إيجابا كالسابق .

وإنما الكامل يميز الحق من الباطل ، والخبيث من الطيب ، ببرهانه ، أو كشفه باستفسار الواقع .

وكلام الناظرين ، فى هذا المقام : جزاف .

ثم أقول : إن الشارح قد نفى ما كان محذورا ، ولم يبين المحذور الذى أشار إليه بفحوى خطابه :

وهو أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته ، قول بأن للواجب صفات هى عين ذاته ، ووقوع فى المهروب عنه ، بعين ما أثبتنا به الصفات للواجب .

فإن نسبة الصفات إلى جميع مراتبها ، وتخصّصاتها ، من حيث هى صفات ، متساوية ؛ فتطلب مخصصا من الفاعل .

وكونها على وجه أكمل وأحكم تطلب علما منه .
إلى غير ذلك .

ولا يكون ذلك بزوائد أيضا ، وإلا تسلسل ، فيكون بما هو عين ذاته ، فلامفر منه .
وهل يسوغ عقل عاقل أن يصدر :

علم من غير عالم ؟

وإرادة من غير مرید ؟

وحياة من غير حى ؟

كلا . . . كيف ؟ والفاقد للشيء لا يعطيه .

[٩٤] هذا ، والمصنف ، وإن لم يصرح بزيادة صفاته تعالى ، أشار إليه بقوله :
[متصف بجميع صفات الكمال] .
لأنه أراد به نفى العينية ، بناء على ما قيل من أن مذهب الحكماء ، نفى الصفات
وإثبات غاياتها .

خصوصا حياة البارئ تعالى ؛ فإنها ليست برطوبة الأعصاب ، أو اعتدال المزاج :
أو ما يشبه ذلك .

بل صفة الحياة فيه تساوى الوجود ، فلو كانت معلولة له ، لأتى فيها من الكلام
ماتى على ظاهر قول المتكلمين فى زيادة الوجود ، على ذات الواجب ، زيادة حقيقية ،
إن هذا إلا بهت فافهم .

[٩٤] [والمصنف وإن لم يصرح بزيادة . . . الخ]
أقول : لم يصرح المصنف فى عبارته السابقة - أى أن الواجب متصف بجميع
صفات الكمال - بزيادة الصفات ؛ إلا أنه ، وإن لم يصرح ، لكن يفهم ذلك
بالإشارة من كلامه ؛ فإن كلامه إثبات فى مقابلة النفى .

ونفى الصفات هو القول بعينيتها ، بناء على ما قيل : إن مذهب الحكماء فى
العينية نفى الصفات ، وإثبات غاياتها . فالإثبات فى مقابلته ، قول بالزيادة ، وإن كان
قد يحمل الاتصاف على أعم من مذهب الحكماء ، فلا يخالفهم .

وهذا الحمل مدار كون مقدمة المصنف مما أجمع عليه العقلاء .
وأقول : يجوز أن يكون [إثبات] المصنف ، فى مقابلة النافى بالكلية ؛ فإن
طائفة ذهبوا إلى أن الواجب لا يعلم شيئا أصلا .

لا ذاته ، ولا غيره .

لا بذاته ، ولا بزائده .

فربما كانت كلية المصنف بالإثبات ، فى مقابلة جزئية هذه الطائفة بالسلب .

[٩٥] واستدل القائلون بالغيرية :

بأن النصوص قد وردت بكونه تعالى ، عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ونحوها .
وكونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم به في الشاهد ، فكذا في الغائب .
وقس عليه سائر الصفات .
وأيضاً : العالم : من قام به العلم .
والقادر : من قام به القدرة .
وهكذا .

وضعه ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهي مع الفارق .
ألا ترى أن القدرة قد تزول في الشاهد ، وقد تزداد وتنقص فيه .
وليست مؤثرة عند الأشعري وأتباعه .
وفي الغائب بخلاف ذلك كله .
وليس معنى [العالم] من قام به العلم ، وإن أوهم كلام أهل العربية ذلك .
بل معناه : ما يعبر عنه بالفارسية بـ [دانا] وجرادفاته في اللغات الأخر .
وهو أعم من أن يقوم به العلم ، أولاً .

ويرشد إلى ذلك قوله في مسألة [لا غير ولا عين] إنها ليست غيرا في الوجود .
والوجود الواحد ، إنما يكون لشيء واحد ، فافهم .
[٩٥] [واستدل القائلون بالغيرية . . . الخ]
أقول : استدل جمهور المتكلمين .

على الزيادة ، بأن من البديهي أن الصفة لا تكون عين الموصوف .
وعلى الغيرية — أى على أنه يطلق عليها الغير ، لغة وشرعا — بأن النصوص
قد وردت بكونه تعالى عالماً ، وحياً ، وقادراً ، ومريداً ، ونحو ذلك من الصفات .
وكونُ الشيء عالماً ، معلل بقيام العلم في الشاهد ؛ إذ لا يوصف الشيء فيما بيننا
بكونه عالماً ، أو قادراً ، إلا إذا قام به علم أو قدرة .

ومتى قام به ذلك الوصف ، وصف بالكون المذكور .
ومن البين أنه يطلق على القائم بشيء ، أنه غير ماقام به ، وإلا لم يتحقق
النسبة لغة .

فكذا يقال في الغائب .
وقس على ذلك باقى الصفات .
وأيضاً حقيقة العالم : من قام به العلم .
والقادر : من قام به القدرة .
وهكذا .

والقائم غير من قام به ، لغة وشرعا .



وضعف هذا الاستدلال ظاهر ؛ فإن قياس الغائب على الشاهد ، قياس فقهي ،
فلا يفيد إلا الظن ، وهو ليس بمعتبر في العقائد عند المسلمين ، خصوصا إذا كان مع
الفارق ، كما هنا .

ألا يرى أن القدرة قد تزول في الشاهد ، ويعرض العجز ، وقد تزداد وتنقص
فيه - أى في الشاهد - .

ولست مؤثرة عند الأشعرى ، وأتباعه ، فيه ، أى في الشاهد .
فيجوز أن يكون قد اعتبر فيها القيام لهذه الأمور المقتضية للافتقار ، والاتصاف
بما يلائمه .

وفي الغائب بخلاف ذلك ؛ فإن القدرة في الغائب قديمة ، لا تزول ، ولا تزيد
ولا تنقص ، ومؤثرة .

فيجوز أن لا يعتبر فيها جهة القيام التي هي منشأ إطلاق الغيرية .

وإن كان يطلق عليها ما يفهم الاتصاف لغة ، لا يطلق عليها القيام لغة .
وليس معنى [العالم] من قام به العلم .
و [القادر] من قام به القدرة .
وإن أوم كلام أهل العربية ذلك ، حيث يقولون : إن العالم من ثبت له العلم .
وليس الثبوت ههنا إلا على وجه القيام ؛ فإنهم كثيرا ما يعبرون بمثل هذا ، ولا يقتضى قياما
كقولهم : الواحد من ثبت له الوحدة .
والمضاف : ما ثبت له الإضافة .
والمنقضى : ما ثبت له النفي ، أو اتصف به .
إلى غير ذلك ، ولا يستلزم قياما ، بل هى ألفاظ تعليمية .
بل معنى العالم : ما يعبر عنه فى الفارسية بـ [دانا] و برادفه من سائر اللغات ، كما قدمنا .
وليس يفهم منه أهل تلك اللغات ، من قام به [وانستن] أو مرادفه ، بل
يفهمون منه المنكشف له الشيء على الوجه الخاص ، وهو أعم من أن تقوم به صفة
تسمى علما ، أم لا .
وبالجملة : يجوز أن يكون اعتبار القيام بين الصفة والموصوف ، فى ألفاظ اللغة فى
الشاهد ، لأمر تختص بالشاهد ، فيصح إطلاق المغايرة .
بخلاف الغائب ، فيجوز أن لا يوجد فيه ، ما يقتضى إطلاق القيام ، المقتضى
لإطلاق الغيرية .
وهذا كلام حق لا شبهة فيه .
وليس الاستدلال بالنصوص استدلالا على المغايرة ، بمعنى تعدد الشئيين فى
الواقع ؛ فإن هذا يشترك فيه القائلون بالزيادة مطلقا ، فلا تصح المقابلة فى الاستدلال .
ويرد عليه ما أوردوا هنا .

وقد سبق أن ليس الشقاق بين جمهور المتكلمين ، وبين الأشاعرة :
في الغيرية ونفيها ، بمعنى التعدد في الواقع ، إذ ذاك متفق عليه بينهما .
إنما الشقاق في جواز الإطلاق اللغوي والشرعي .
فاستدلوا عليه بورود النصوص بما يقتضى المغايرة .
وبأن الحقائق اللغوية يقتضى ذلك أيضا .
ثم لتعلم أن [المشتق] ما يثبت له مبدأ الاشتقاق ، و [مبدأ الاشتقاق] هو
الحدث ، أى المعنى المصدري .
فلو سلم صحة إطلاق القيام في الغائب كالشاهد ، لم يثبت المدعى الذى هو إطلاق
المغايرة ، على نفس القدرة والإرادة وغيرها .
بل يثبت صحة إطلاق ذلك على الأحداث ، من قدرة وعلم ، التى هى مصادر ،
وأحداث .
والأحداث أمور اعتبارية ؛ لأنها النسب والإضافات .
والكلام إنما هو فى الصفات الحقيقية الذاتية ، لاقى الأمور الاعتبارية الإضافية .
وحاصل الكلام : أن استدلال الجمهور بالنصوص ، إنما هو على صحة إطلاق
المغايرة ، على الصفات ، لغة وشرعا ، الذى هو محل النزاع بينهم وبين الأشاعرة .
ثم إن استدلالهم لم ينجح لأمرين :
الأول : الفارق فى القياس ، وأنه لا يفيد اليقين .
والثانى : أنه استدلال على صحة إطلاق المغايرة ، على الأمور الحقيقية ، بإطلاقها
على الأمور الاعتبارية ، التى هى الأحداث .
وليس استدلالهم على أصل التعدد .

[٩٦] واستدل القائلون : بأنها لا هو ولا غيره ؛ بأن نفى العينية بديهى ، فلا يحتاج إلى دليل .

وأما نفى الغيرية : فبأن الشرع ، والعرف ، واللغة ، تشهد بأن الصفة والموصوف ليسا بغيرين .

وكذلك الكل والجزء .

فإن قولك : ليس فى الدار غير زيد .

أو ليس فيها غير عشرة رجال .

صحيح ، مع أن فيها أجزاء زيد ، وصفاته .

وآحاد الرجال .

وأنت تعلم ضعفه .

إذ المراد بهذه الأمثلة ، نفى غير المبقى من نوعه ، وإلا لزم عدم كون ثوب زيد والأمتعة التى فى الدار ، غيره ، ولا قائل به .

وإنما لم يورد الشارح دليل الجمهور ، على أصل التعدد والزيادة ، اكتفاء بإبراده فى ذكر مذهب الأشعرى .

وأخره إليه ؛ لأن فيه ادعاء نفى الشقين صريحا ، فيبرهن على كل منهما . وإنما نهينا إلى ذلك : كثيرا ؛ لغلط الناظرين فى هذا الكتاب وغيره ، غلطا فاحشا فى مورد الاستدلال .

[٩٦] [واستدل القائلون بأنها لا هو ولا غيره . . . الخ] .

أقول : استدل الأشاعرة - الذاهبون إلى أن الصفات زائدة على الذات ، فليست عينه ، ولا يصح أن يطلق عليها أنها غيره ، فليست غيره - على مذهبهم هذا .

بأن نفى العينية ، وكونها زائدة على الذات ، بديهى لا يحتاج إلى الدليل ؛ فإن البداهة قاضية بأن القول بكون الصفة عين الموصوف ، والصفة صفة ، والموصوف موصوف ؛ قول :

.

بأن الصفة - من حيث هي صفة - موصوف .
والموصوف - من حيث هو موصوف - صفة .
وذلك من الأباطيل .



وفيه نظر ظاهر ؛ فإن البديهي نفي العينية ، مع القول بشيئين ؛ أحدهما عين الآخر .

أما نفي العينية - على ما حقق الحكماء - فهو من أحق النظريات بالنظر .



واستدل قدمائهم على نفي العينية ، بأدلة :

منها : أنه لو كانت الصفات عين الذات ، لكان العلم عين القدرة ، وكلاهما عين الإرادة . والمفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر .

والتالي باطل بالضرورة ، فالمقدم مثله .

وأدلة غير ذلك . وكلها مدخولة تعود إلى عدم الفرق :
بين الاتحاد في الماصدق .

والاتحاد في المفهوم .

والنزاع في الأول .

والاستدلال لنفي الثاني .

وأما استدلالهم على نفي الغيرية ، فمحصله : أن الشرع ، والعرف ، واللغة ،
في استعمالاتها تشهد :

بأن الصفة والموصوف .

أو الجزء والكل .

.

ليسا بغيرين ؛ فإن قولك : ليس في الدار غير زيد .
أو ليس فيها عشرة رجال .
أو ما يشبه ذلك .

صحيح : عرفاً ، ولغة ، وشرعاً .
مع أن في الدار أجزاء زيد وصفاته ، في المثال الأول .
وآحاد الرجال ، في المثال الثاني .
فلو كانت الأجزاء والصفات ، غيراً ؛ لشمها حكم النفي ، مع أنه .
بانتفاء الجزء ينتفي الكل .

وبانتفاء جميع الصفات ، ينتفي الموصوف ، إذ لا يخلو موجود خارجي عن
مشخصاته .

فإذا عم السلب المغايرات ، ينتفي نفس المستثنى .
وهو زيد .
والعشرة .

ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزئه .
وانتفاء الملزوم بانتفاء لازمه .
فيكون سوق الكلام ، لنفي زيد .
والعشرة .

وهذا ضروري البطلان ؛ إذ سوق العبارة :
إما لإثبات زيد ، والعشرة .
أو لنفي ما عداها ، مع السكوت عن حكمها .
على خلاف بين الشافعية القائلين بالأول .

والخفية القائلين بالثاني .

ولاثالث هما في اللغة .

فلا محالة ، ليست الأجزاء والصفات ، داخلة في الغير ، حتى يشملهما حكم النفي فيتم سوق الكلام .

وغير الداخل في اللفظ ، خارج عن مفهومه .

فليست الأجزاء والصفات ، غيراً ، لغة ، وعرفاً ، وشرعاً .



وأنت تعلم ضعف هذا الاستدلال ، إذ المرادُ بهذه الأمثلة - أى ليس فيها غير زيد ، أو غير عشرة رجال ، أو ما يشبههما - نفى غير المبقى - بيمين بعدها باء ، يليها قاف - أى المبقى من النفي ، أى المستثنى من نوعه ، أى كلية الدال عليه مقام التخاطب .

فقولك [ليس فيها غير زيد] .

مسوق لنفي كل رجل سواء ، أو إنسان سواء ، أو عالم سواء ، أو ما يشبه ذلك . وقولك : [ليس فيها غير عشرة رجال] .

ومسوق لنفي جميع مراتب الأعداد المميزة بالرجال ، سوى مرتبة العشرة . ولا يذهب وهمك إلى أن الواحد مرتبة عدد .

وأن العشرة مركبة مما تحتها من المراتب .

فنفي كل مرتبة ، يستدعى نفي العشرة .

ويعود الكلام .

فإن الواحد ليس بعدد ، بل يتركب منه الأعداد .

والمرتبة العليا ليست مركبة مما دونها ، بل من الآحاد فقط ، كما سبق

منا تحقيقه .

فإذن الاستعمال يخص مفهومات الألفاظ بمصادقات على حسب القرائن . .
وإلا - بأن كنا نريد بالأمثلة المذكورة نفى جميع الأغيار ، وثياب زيد غير
مرادة بالنفي بالضرورة ، وكذلك الأمتعة التي في داره ، كما يشهد بذلك العرف
واللغة ، والشرع - لزم كون ثوب زيد ، والأمتعة التي في داره ، ليست غيره ،
ولا قائل به ، بل هي غيره بإجماع أهل اللغة .

وبالجملة : فللشرع ، واللغة ، والعرف ، ألفاظ لها مفاهيم محصلة ، يعلمها العرفاء ،
منهم ، يرجع إليها وقت الحاجة .

وأما استعمالهم في محاوراتهم ، فليست مبنية على ماهو محصل عندهم ، بل
يتساهلون فيها كل التساهل اعتمادا على القرائن ، .

فإن : من أمسك بثوب زيد .

أو ذنب الدابة .

أو ضرب يد زيد .

أو مدح خلقا من أخلاقه .

يقول :

أمسكت زيدا ، والدابة .

وضربت زيدا ، ومدحته .

قولا صحيحا لغة وشرعا .

مع أن الواقع :

في الأول : غيره .

وفي الثاني والثالث : لاهو ولا غيره .

فلو كان الاستعمال دليلا ، لدل على أن هذه الأشياء عينه ، وهو باطل بالضرورة .

ولو سألت غير العارف منهم :

[٩٧] وقد عرّف الأشعري الغيرين بأنهما موجودان ، يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

عن الذَّنْب ، هل هو عين ؟ أو غير ؟ .
أو عن الخلق ، كذلك .
لم يفهم لك خطابا .
ولو سألت العارف منهم ، لأجابه أنها غير بدون مرأ .
والقول ، قول العرفاء .
وليت شعري !! ماذا يقول الشيخ الأشعري ومتابعوه ، فيمن عبَدَ صفة القدرة مثلا ، كما في بعض قدماء المصريين .
أو قال : لا إله إلا الله معتقدا جميع كلالته ، ولم يؤمن برسالة محمد ، أو جميع الرسل ، مع بلوغ أمرها إليه .
أفلا يقال : في الأول : أشرك مع الله غيره في العبادة ؟ .
أولا يقال : في الثاني : إنه ابتغى غير الإسلام ديناً ؟ .
مع أنه عبد الصفة في الأول .
وابتغى الجزء في الثاني .
لأظن الشيخ الأشعري يقترب خلاف ذلك .
بل ذلك شرعا ، إشراك الغير ، وابتغاء غير الإسلام ، ولا ينكره عاقل .
وإنما كثرت الأقوال ، وعظم أمر الجدل ، من توغل الأصحاب في الدفاع عن عصبية تخشع بين يديها عصبية الجاهلية .
وسياتى لنا تحقيق قول الشيخ ، آخر البحث .
[٩٧] [وقد عرف الأشعري الغيرين . . . الخ] .
أقول : لم يصل إلينا فيما نقل من كتاب الشيخ الأشعري أنه عرّف . [الغيرين] أصلا :

واعترض عليه بأننا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين بالضرورة ، مع أنه لا يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .

بل لعل هذه التعاريف من مبتدعات الأصحاب في توجيه [لا عينه] و [لا غيره] فعرف
قد ماؤهم الغيرين بأنهما :

[موجودان ، يصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

أى يمكن ذلك إمكانا واقعا ، ولا يترتب عليه محال :
لا لذاته .

ولا لأمر خارج .

فلا تغاير بين المدومات .

ولا بين الموصوفات وصفاتها اللازمة .

لخروج [المدومات] بـ [موجودان] .

ولعدم صحة وجود الموصوف بدون صفته اللازمة .

أو الصفة اللازمة بدون موصوفها .

وإلا لزم كون اللازم ، غير لازم .

وتشخص الصفة بدون تشخص محلها .

نعم يدخل في [الغيرين] الجزء والكل ؛ إذ يجوز واقعا - بل قد وقع - وجود
الجزء ، مع عدم كله . فهما :

موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر .

واعترض على هذا التعريف أيضاً بأننا إذا فرضنا جسمين قديمين ، كانا متغايرين
بالضرورة ؛ إذ لو عرض جسمان بأى وجه على لغوى ، أو شرعى ، لم يكن له بد من أن
يقول : إنهما غيران .

[٩٨] ولذلك غيّر بعضهم التعريف إلى أنهما :

موجودان ، جاز انفكاكهما في حيز ، أو عدم .

قلت : النقض غير وارد ؛ لأن الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين ؛
إذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته .

فيكفي في دفع هذا النقض ، المنع ؛ إذ الناقض مدع ، فلا بد له من إثبات مادة
النقض . ولا يكفي الاحتمال والفرض .
فلا حاجة إلى تغيير التعريف .

مع أنه لا يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ؛ لقدّم كل منهما ، وما ثبت
قدمه ، استحالة عدمه .

وحاصله يرجع إلى الاستدلال بقياس هكذا :

لو كان جسمان قديمين ، لم يكن أحدهما صفة للآخر ولا جزءاً .

وكل مالم يكن أحدهما صفة للآخر ، ولا جزءاً له .

فهما متغايران .

فلو كان جسمان قديمين ، فهما متغايران .

مع أنه لا يصح عدم أحدهما ، مع وجود الآخر .

ومنع الملازمة في الصغرى مكابرة .

والكبرى عندكم مسئلة .

والشرطية المتصلة لا يقتضي صدقها ، صدق المقدم .

فليس بواجب على المعارض إثبات المادة ، كما سيزعم الشارح .

[٩٨] [ولذلك ... الخ] .

أقول : وللاعتراض السابق بالجسمين القديمين ، غيّر بعضهم التعريف ،

إلى التعريف بأنهما :

[٩٩] ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ؛ لأن ما قيل : من أن ما ثبت قدمه ، امتنع عدمه .

[موجودان جاز انفكاكهما ، في حيز أو عدم .

فالجسمان القديمان ، دخلا في التعريف بقولنا :

[في حيز] إذ هما [في حيزين] .

فجاز انفكاكهما في حيز .

بقي عليه أن يقال : إن الأجسام مركبة من الأجزاء ، كما هو المذهب المنصور .

و [حيز] كل جزء ، ليس عين [حيز] الآخر ، ولا عين [حيز] الكل ،

بالضرورة ؛ للانفصال بينها .

فجاز انفكاك كل جزء عن الآخر ، وعن الكل في [حيز] .

فتغاير الكل والجزء ، بهذا التعريف .

إن قلت : إن [حيز] الجزء ، جزء من [حيز] الكل ، فلا هو ولا غيره ،

فلا انفكاك في [الحيز] .

قلت : لا معنى للانفكاك في [الحيز] إلا أن يكون [حيز] أحدهما ،

عين [حيز] الآخر . اللهم إلا أن يغير التعريف ، إلى التعريف بأنهما :

[موجودان جاز :

أن يكون حيز أحدهما ، غير حيز الآخر .

أو عدم أحدهما ، مع وجود الآخر] .

وقول الشارح : [قلت : النقض غير وارد ... إلخ] .

ألفاظه واضحة ، وعلمت ما فيه .

[٩٩] [ولئن تنزل عن هذا المقام ، فيمكن أن يمنع ... إلخ] .

أقول : سلطنا أن يكون مثل هذين الجسمين .

غير مسلم ؛ إذ يجوز أن يكون وجود القديم متوقفاً على أمر مانع ، فيحدث المانع منه ، وينفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ؛ فالمراد أنه يجوز عدم أحدهما ، مع وجود الآخر لاتقاء علاقة بينهما ، توجب عدم الانفكاك .
وحاصله : نفي اللزوم بينهما .

وفي المادة المفروضة ، ليس امتناع عدم أحدهما ، مع وجود الآخر ، لعلاقة بينهما ، بل لقدمهما ، فلا نقض به .

ولا شبهة في أن هذا المعنى هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم ، التي تنافي الغيرية ، لقرب أحدهما من الآخر ، لا مجرد مصاحبتهم دائماً .

وأنتهما متغايران .

لكن لا نسلم خروجهما من التعريف ؛ إذ يمكن أن يمنع عدم جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر .

أو نقول : يمكن إمكاننا واقعياً أن ينعدم أحدهما مع وجود الآخر ؛ لأن ما قيل من أن ما ثبت قدمه استحالة عدمه ، غير مسلم على عمومه ؛ إذ يجوز أن يكون القديم معلولاً لآخر قديم ، ويكون وجود ذلك القديم عن هذا الآخر ، متوقفاً على عدم أمر مانع ، ويحدث المانع بعد ذلك ، بإحداث محدث ، مختار ، قديم ، يرجح وجوده على عدمه ، بدون احتياج إلى سلسلة الشارح .

فإذا حدث المانع ينتفى القديم .

ولئن تنزل عن هذا المقام أيضاً ، فلنا أن نسلم أن ما ثبت قدمه ، يستحيل عدمه .
وأن الجسمين لا ينعدمان .

ومع ذلك هما غير خارجين عن التعريف ؛ إذ ليس المراد في التعريف بقولنا :
[يصح عدم أحدهما] مطلق الصحة ، بل المراد أنه يجوز ويصح عدم أحدهما

[١٠٠] وأورد على التعريف المختار أنه :
إن أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض .
بالبارى تعالى ، والعالم ؛ لامتناع عدم البارى .
وبالعرض مع المحل .
بل بالعلة والمعلول مطلقاً .
لاستحالة وجود العرض ، والمعلول ، بدون المحل والعلة .
وإن أريد من جانب واحد :
فوجود الجزء بدون الكل .
ووجود الموصوف بدون الصفة .

مع وجود الآخر ، لعدم علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك .
فمدار الأمر فى التعريف على عدم العلاقة ، كأنه قيل :
[موجودان ، لا علاقة ذاتية بينهما توجب اللزوم] .
وحاصله : نفى اللزوم بينهما . فالمراد :
[موجودان ليسا بمتلازمين] .
وفى المادة المفروضة - أى الجسمين القديمين - ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود
الآخر ، لعلاقة بينهما توجب ذلك ، بل لقدمهما ، فليسا بمتلازمين .
فدخلا فى تعريف الغيرين ، إذ الغيران على هذا :
[موجودان ليسا بمتلازمين] .
ولا شبهة فى أن هذا هو المراد من التعريف ؛ فإن علاقة اللزوم عندهم هى التى
تنافى الغيرية ، لقرب أحد المتلازمين من الآخر ، كأنه هو ، لا مجرد مصاحبتها .
ثم على الشارح أن يقال : ماذا يقال لو فرضنا جسمين قديمين غير مشروطين .
بعدم مانع ، وفرضناهما معلولين لعلة توجب اللزوم بينهما .
[١٠٠] [وأورد على التعريف المختار . . .] .

جائز ؛ فيلزم أن يكون :

الكل ، والجزء .

والموصوف ، والصفة .

متغايرين .

وأجيب عنه بأن المراد ، جواز الانفكاك من الطرفين ، ولو في التعقل ، بأن

نتعقل وجود كل منهما ، بدون وجود الآخر .

ولا يجوز مثل ذلك .

في الصفات بالنسبة إلى الموصوف .

والجزء بالنسبة إلى الكل .

أقول : قد يرد على تعريف الشيخ بعض ما يرد على التعريف المختار ، إلا أنهم لما لم يرتضوه ، وحولوه إلى غيره ، فلا حاجة للاشتغال ببيان ما عليه

وخصص الذكر بما يرد على ما اختاروه .

فإما أن يتم اختيارهم .

أو يحتاجوا إلى تغيير آخر .

فقال : وأورد على التعريف المختار أنه :

إن أريد بقولهم : [يجوز انفكاكهما في حيز أو عدم] .

جواز انفكاك كل منهما في ذلك ، بحيث يصح أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز كل في حيز سوى حيز الآخر .

فالغيران هما موجودان ، يجوز أن ينعدم كل منهما ، مع وجود الآخر ، أو يتحيز

كل في حيز سوى حيز الآخر .

فالبارى والعالم لا يدخلان فيه .

لامتناع عدم البارى .

وامتناع تحيزه .

.

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .
وكذا العرض والحل - أى محله القائم هو به - لا استحالة وجود العرض المعين
بعد وجوده فى الحل - بدون هذا الحل .

فلا يمكن عدم الحل ، مع وجود العرض .
وإن كان يمكن عدم العرض عن الحل ، ووجود الحل بدونه .
فهما لا ينفكان إلا من جهة فقط .
وكذا فى الحيز .

يتحيز الحل بدونه ، بخلافه هو .

فلا يكونان غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة .
بل مطلق العلة والمعلول ، لا يداخلان فى تعريف الغيرين ؛ فإن معلولا فى الخارج
لا تنفك ذاته عن ذات علته ، وإلا لزم وجود المعلول بدون علته - وإن كان قد توجد
العلة الناقصة بدون معلولها - فلا تكون العلة والمعلول غيرين ، مع أنهما غيران بالضرورة
وأما العلة التامة ، فلا تنفك عن معلولها ، ولا معلولها عنها ، على كلامه هذا .
فترد على الشق الثانى المشار إليه بقوله :

[وإن أريد من جانب واحد] .

أى إن أرادوا جواز الانفكاك ، من جانب واحد ، فيدخل الكل والجزء فى
تعريف الغيرين : إذ يجوز وجود الجزء مع عدم الكل ، وتحيز جزء ، فى حيز
سوى حيز الكل .

وإن لم يمكن عدم الجزء ، مع وجود الكل .
فجاز انفكاكهما من جانب واحد ، فهما غيران ؛ مع أنهما ليسا بغيرين عند
أصحاب التعريف .

وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها ، تنعدم الصفة ويبقى الموصوف ، وإن لم يكن العكس .

فانفكا من جهة ، فيكونان متغايرين ، مع أنهما ليسا كذلك ، عند أصحاب التعريف .

وأجيب عن هذا الإيراد باختيار الشق الأول - أى أن المراد جواز الانفكاك من الجانبين - ومنع انتقاضه بالبارى والعالم وما بعده ، بتعميم الانفكاك من الجانبين . بأن يراد منه الانفكاك ، ولو تعقلا ، بحيث يصح للعقل أن يحكم حكما جزما ، بوجود كل منهما ، مع عدم الحكم بوجود الآخر .

والبارى والعالم كذلك ؛ إذ للعقل أن يحكم بوجود العالم ، بدون الالتفات في الحكم إلى وجود البارى .

ومن ثم احتاج الحكم به - بعد الحكم بوجود العالم - إلى البرهان . وكذا العرض المعين ، يحكم العقل بوجوده ، بدون الالتفات إلى محله الخاص ؛ إذ المحل ليس من مشخصات العرض عند المتكلمين .

وكذا المعلول يحكم العقل بوجود ذاته ، بدون أن يحكم بوجود ذات العلة . وكذا ذات العلة فقد يحتاج في الحكم بالتلازم إلى علم آخر ، يكون أحدها علة ، والآخر معلولا .

ولا يجوز ذلك في الصفات ، بالنسبة إلى الموصوفات ؛ إذ لا يمكن أن يحكم العقل بوجود الصفة ، بدون وجود الموصوف ؛ لاستحالة انفكاك ماهية الصفة ، عن موصوف ، تعقلا ، وخارجا .

ولا في الجزء بالنسبة إلى الكل ؛ إذ يستحيل الحكم بوجود الكل ، بدون الحكم بوجود أجزائه .

وهذا ضرورى .

[١٠١] وقال الأستاذ - قدس سره - في شرح المواقف :

هذا الجواب صحيح ؛ ؛ إذا لم يكن في التعريف قيد [عدم ، أو حيز] .

وأما مع هذا القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ ؛ إذ لا يجوز أن يتعقل البارئ تعالى معدوماً أو متحيزاً ، بدون أن يتعقل العالم كذلك ، إلا إذا عمم التعقل بحيث يكون شاملاً للمطابق وغيره ، وحينئذ يلزم التباين بين الصفة والموصوف ، والجزء والكل ؛ لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ، تعقلاً مطابقاً أو غير مطابق .

وهنا نظر ظاهر ؛ فإن الفرق بين ماهية الصفة والموصوف ، والعرض والمعرض ، تحكم بحث ، كما لا يخفى .

ثم على الشارح مؤاخذات لفظية ومعنوية ، بعضها قد التفت إليه الناظر ، والبعض لم يلتفتوا إليه .

تركنا الكل ؛ لأن المبحث ليس بشيء ، حتى يتكلم فيه بفاقد ، أو صحيح .
[١٠١] [وقال الأستاذ في شرح المواقف] .

أقول : قال السيد الشريف - قدس سره - إيراداً على الجواب السابق ، هذا الجواب صحيح ، إذا لم يكن في التعريف قيد [عدم] أو [حيز] ، بل كان في التعريف قيد الانفكاك ، أو ما يفيد فقط .

إذ حينئذ يصح الانفكاك في التعقل بالمعنى المذكور ، أي يصح الحكم بوجود كلٍّ ، حكماً عقلياً مطابقاً للواقع ؛ مع عدم الحكم بوجود الآخر ، في غير :
الجزء والكل .

والصفة والموصوف .

أما مع عدم القيد ، فلا صحة لهذا الجواب ؛ ؛ إذ مع القيد يصير التعريف هكذا :
[موجودان يجوز أن يحكم العقل بعدم كلٍّ منهما ، مصحوباً بوجود الآخر ، أو العكس] .

ولا يجوز أن يتعقل البارئ ، معدوماً ، أو متحيزاً ، عندما أو متحيزاً ، مصحوباً

[١٠٢] قلت هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد أيضاً ؛ لأن المراد بـ « تعقل وجود أحدهما بدون الآخر » تجويز العقل وجود أحدهما ، بدون الآخر .

والعقل لا يجوز وجود العالم ، بدون الصانع ، بل المعلول مطلقا بدون العلة .
وإن عم التعقل بحيث يشمل غير المطابق ، لزم التغاير بين .
الصفة والموصوف .
والجزء والكل .
كما ذكره بعينه .

بتعقل العالم موجودا ، أو غير متحيز ، إلا إذا عم التعقل ، بحيث يشمل المطابق ، وغير المطابق ، حتى يتصور الباري موجودا ، مع كون العالم ليس كذلك ، أو العكس .
فإن عم التعقل ، حتى يشمل غير المطابق ، يلزم التغاير :
بين الصفة ، والموصوف .
والجزء ، والكل .

لجواز تعقل كل منهما موجودا ، بوجود مصاحب لعدم الآخر ، تعقلا غير مطابق .
ثم لتعلم أنه كان الصواب الاقتصار على قوله :
[إذ لا يجوز أن يتعقل الباري معدوما أو متحيزا] .
ويحذف قوله : [بدون أن يتعقل العالم كذلك] .
فإن تعقل العالم متحيزا ، مع تعقل الباري متحيزا ، لا يقتضي عدم التغاير بينهما ،
لجواز تباين الحيزين .

ولما فيه من تشويش العبارة .

[١٠٢] [قلت : هذا الجواب ... الخ]

أقول : أراد أن يبين عدم صحة الجواب المذكور وإن لم يذكر القيد فيه ، فقال :

[١٠٣] ولو عُرِّفَ الغيران بأنها الشيطان اللذان لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر ، خرج :
الجزء والكل .
والصفة والموصوف .

هذا الجواب غير صحيح ، على تقدير أن لا يكون هذا القيد - أى قيد « فى حيز أو عدم » - مذكورا فى التعريف ، كما كان غير صحيح على تقدير لو كان مذكورا .
لأن الانفكاك العقلى ليس يعنى منه إلا تعقل وجود أحدهما ، والحكم به ؛ بدون الآخر .

والمراد به - أى بتعقل وجود أحدهما ، مصحوبا بذلك الوجود ، بدون الآخر ، أى بعدمه - تجويزُ العقل وجودَ أحدهما بدون الآخر ؛ بأن يحكم بأن كلا منهما موجود بوجود ملابس لعدم الآخر ، حكما مطابقا .
والعقل لا يجوز وجود العالم ، ملتبسا بعدم الصانع ، بل العلول مطلقا بدون العلة .
فقيد [بدون] فى كل جملة ، قيد للوجود ، حتى يكون داخل الحكم ، كما فى كلام الشريف بعينه .

وبقية الألفاظ ظاهرة

وعليه نظر جلى ؛ فإن الانفكالا فى التعقل أعم من ذلك ، كما أشرنا إليه ؛ فإن الحكم بوجود أحدهما ، أو عدمه ، مع الغفلة عن الآخر رأسا ، انفكاك عقلى وواقع جائز .

وكذب الأخص لا يستلزم كذب الأعم .

[١٠٣] [ولو عُرِّفَ الغيران . . . الخ] .

أقول : لو عُرِّفَ الغيران بأتهما :

[شيطان ، لا يستلزم عدم أحدهما ، عدم الآخر] .

ولكن يلزم أن يكون الصانع والعالم ، بل جميع اللوازم والملزومات ، خارجة عن التعريف .

ويشبه أن يكون مراد الشيخ من التعريف ، ذلك .
فلا يرد عليه إلا النقص المذكور .

ولو قيل : هما الشئان اللذان لا تكون الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، تحقيقاً أو تقديراً .

اندفعت تلك النقوض ، ولكن يدخل في ذلك :
الجزء والكل .

ولا بأس به ؛ لأن الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء .
ولا مدخل في ذلك للجزء والكل .

خرج الجزء والكل .
والصفة والموصوف .

إذ عدم أحدهما - كالجزء ، والموصوف - يستلزم عدم الآخر - كالكل ،
والصفة - لكن يخرج عن الغيرين كذلك :
البارى ، والعالم .

وجميع اللوازم .
فإن عدم العلة يستلزم عدم المعلول .
وعدم أحد المتلازمين ، يستدعى عدم الآخر .
نلا يكون العالم ، والبارى متغايرين .
ولا اللازم ، مع الملزوم مطلقاً ، كذلك .
وهو باطل بالضرورة .

ويشبه أن يكون مراد الشيخ - من تعريفه المتقدم - هذا ، حسباً قدمه ؛ من
(٢١ - محمد عبده)

.

أن مراده نفي اللزوم .

فلا يرد عليه إلا النقض المذكور - الذى هو خروج البارى والعالم ، وجميع اللوازم مع الملزومات - .

ولا يرد عليه نقض الجسمين القديمين ، كما سبق .
وقد بقى التعريف فاسدا .

ولو قيل :

[الغيران : شيثان لا تكون الإشارة الحسية إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر : تحقيقاً : كما فى الأجسام ، فإن الإشارة الحسية ممكنة فيها .

أو تقديرهما كما فى المجردات ؛ فإنه لو فرضت الإشارة إليها ، لا تحدث مع الإشارة إلى صفاتها .

ولم تتحد الإشارة إلى أحدهما ، كالمعلول الأول ، مع الإشارة إلى الآخر ، كاللبدأ الأول] .

لا ندفع عنه النقوض .

ولكن يدخل فى ذلك - أى فى الغيرين بحسب هذا التعريف - :
الكل والجزء ، .

فإن الإشارة إلى الجزء ، ليست الإشارة إلى الكل ؛ للانفصال بين الأجزاء .
ولا بأس بدخوله ؛ لأن الغرض من التعريف تمييز الغير ؛ للاحتراز عن تعدد القدماء .
وذلك نحتاج إليه فى الصفات فقط .

فنخرجها من الغير . ودع الجزء يدخل أو لا يدخل .

قلت : فهلا كان للغير عندكم معنى يصح تحصيله ! ! فإن لم يكن كذلك ، فقولوا
من أول الأمر :

[١٠٤] وما نقل - من أن القول بمغايرة الكل للجزء ، مخصوص بـ « جعفر بن الحارث » وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة ، وعُدَّ ذلك من جهالاته - لا يصح التعويل عليه .

[الغيران ما ليسا بصفة مع موصوف ، وجزء مع كل] .

وإذ كان كما ذكر الشارح ، فتعريف الأشعرى الذى ذكره أولا ، كاف في هذا الغرض ؛ فإنه قاض بأن الصفة اللازمة ، مع موصوفها ليسا بغيرين . وهو المطلوب الفرار به من تعدد القدماء .

فما الداعى :

لنقضه ، ثم الذب عنه ، ثم الاعتراض على غيرد ، ثم العدول ، والعدول عن العدول ، وغير ذلك من التكلفات ؟ ثم أنت ترى أن هذا :
تخصيص وتفسير للغيرين بمجرد رأى ، وأخذ بما يصحح اعتماد المعتقد بهواه ، من غير أن يُعرض على العقول النقادة .

وقول فى الإطلاقات اللغوية والشرعية ، بالرأى .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصدده عن هواه عقل ، ولا صريح شرع ، بل يحتقر شهادة العقل ، ولا يبالى بصريح الشرع ؛ فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ؛ حتى يموت فى هوسه .

أليق بما قل أن يشتغل بالكلام فى [الغيرين] على النحو الذى مرّ بنا ؟ ليدافع عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه .

هذا ضعف فى الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

والله الهادى إلى الصراط المستقيم .

[١٠٤] [وما نقل . . . الخ] .

كيف . . . ؟ والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين :
الصفة والموصوف .

ولذلك يشنعون على الأشعرى .

فكيف يقولون بعدم المغايرة بين :
الجزء والكل ؟ .

وما الباعث لهم على ذلك . . . ؟ .

وقال الإمام الرازى : إن هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا
المعنى ، كما خص العرف لفظ [الدابة] بذات القوائم الأربع .

شروع فى جواب سؤال ، ورد على قوله : [لا بأس به] .

وحاصل السؤال : إن كان لا بأس به فى غرضنا هذا ، فيه البأس على ما قرروه

فى الأمور العامة ؛ فإنهم قد ذهبوا بإجماعهم إلى أن :

الجزء والكل .

ليسا بمتغايرين .

ولم يخالف فى ذلك أحد من المتكلمين - سوى جعفر بن الحارث من

المعتزلة - وعدوا ذلك من جهالاته ؛ فلا بد لهم من تعريف جامع مانع للتغايرين ، حتى
يتم ما ذهبوا إليه .

وحاصل الجواب : أن هذا النقل مختل ، وأن بحث الوسطة - بين العين والغير -

مختص بباب صفات البارئ تعالى .

والجواب كما ترى ؛ فإنه إن لم يجمع المعتزلة ، فكأنى أرى إجماع الأشاعرة على

عدم التغاير بين :

الكل والجزء .

كما يتبين من حريهم وطعائهم .

[١٠٥] قلت: وأنت خير بأن الغرض - وهو نفى لزوم تعدد القدماء - لا يترتب على ذلك ؛ فلا فائدة فيه ، ولا وجه لإدخاله في المسائل الاعتقادية .

[١٠٥] [وأنت خير بأن الغرض وهو نفى ... الخ]

أقول : كلام الإمام صحيح .

واعترض الشارح عليه يصح ، لو كان قول الإمام ، في مقابلة تعدد القدماء .

ولكن كلام الإمام ذكره لمحصل قول الأشعري .

ثم على الشارح مثل ما أورد على الإمام ؛ فإن نفى تعدد القدماء لا ينبني على .

جمع التعريف ومنعه .

ولا على الإطلاق اللغوي وعدمه .

وإنما ينبني على نفى الاثنينية في الواقع .

والاثنينية

بين الصفة الزائدة .

والموصوف .

بديهية ؛ لبدهية التعدد ، بين المزيد ، والمزيد عليه .

نعم لو قال الأشاعرة - في مقابلة قول المعتزلة - :

إن أردتم - بقولكم : يلزم تعدد القدماء - القدماء الواجبة بذاتها ، حتى تكون

مستقلة بالوجود ؛ فذلك ممنوع .

وإن أردتم تعدد القدماء مطلقا - وإن كانت غير مستقلة - فذلك مسلم .

وكونه محالا ، غير مسلم ؛ إذ الحال تعدد [واجب الوجود بذاته] .

لـ كان وجهها ينبني عليه تحقيق النزاع ، ونفى قول الخصم .

[١٠٦] وقال صاحب المواقف : بأنها :

لا هو ، بحسب المفهوم .

ولا غيره ، بحسب الوجود .

كفا في سائر المحمولات .

[١٠٦] [وقال صاحب المواقف بأنها لا هو . . . الخ] .

أقول : ذكر صاحب المواقف وجها صحيحا لقول الشيخ :

[إن الصفات ، لا هو ولا غيره] .

بحيث لا يحتاج فيه إلى التكلفات .

ويجمع به بين :

قوله . وقول القائلين بالعينية .

فقال : بأنها :

لا هو ، بحسب المفهوم .

أى أن مفهوم الذات ، هو الوجود الخارجى .

ومفهوم الواجب ، ما كان وجوده لازما لذاته ، من حيث هى ذاته .

ومفهوم القدرة ، مبدأ الأثر الاختيارى .

ومفهوم العلم ، مبدأ انكشاف الشيء على ما هو عليه .

ومفهوم الإرادة ، مبدأ ترجيح ، أو تخصيص الأفعال الاختيارية ، أو ما يشبه ذلك .

وهكذا باقى الصفات .

وهذه المفاهيم - على حسب تبلبل اللغات ، ودوران الاستعمال ، أو اصطلاح

الطوائف ، وما يقرب من ذلك - مفاهيم عرضية تختلف أفرادها بالحقائق .

فلاضير أن كان بعض أفرادها جوهرًا ، والآخر عرضا .

وبينها الاجتماع والافتراق ، جائز في الصدق ، وإن تباينت تباينا حقيقيا ، من

حيث هى مفاهيم ، وصور عقلية .

[١٠٧] قلت : وأنت تعلم أن هذا ، إنما يصح في المشتقات ، مثل العالم والقادر .

وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى .

فيقال : الذات ، ذات واجب الوجود .

والذات ، قدرة ، وإرادة وعلم ؛ إلى سائر هذه المفاهيم .

وكل مفهوم ، قد علمت أنه يخالف بذاته المفهوم الآخر .

فهى لاهو بحسب المفهوم .

فإن مفهوم الذات مبين لسائر المفاهيم .

وكذا نفس الذات ، مبين لسائر المفاهيم .



ولا غيره ، بحسب الخارج ؛ فإن الذات موضوع واحد ، يحمل عليه جميعها .

والموضوع والحمول ، متحدان في الوجود ، كما هو ظاهر ، فليس في الخارج إلا

ذات واحدة ، فقط ، بدون زائد ؛ ثم يصدق عليها مفاهيم مختلفة .



فقد تحقق أنها :

لاهو ، بحسب المفهوم .

ولا غيره ؛ بحسب لما صدق .

والمراد : مبادئ المشتقات ، لا نفس المشتقات ، كما علمت

فقول الشارح - تبعاً لصاحب المقاصد - : [قلت : وأنت تعلم بأن هذا إنما يصح

لمشتقات ... الخ] غلط فاحش ، فافهم .

[١٠٧] [قلت : وأنت تعلم أن هذا ... الخ] .

أقول : أنت تعلم .

أن الاختلاف بالمفهوم .

والاتحاد بالوجود .

لا في مبادئها .

والكلام إنما هو فيها .

فإن الأشعري يثبتها .

والمعتزلة ينفونها ، ويزعمون أنه يلزم من إثباتها تعدد القدماء .

والأشعري يجيب عن ذلك ، بنفي التعدد ، بناء على أنها :

لا هو . ولا غيره .

واستدلّت المعتزلة ؛ بأنه لو كان للواجب صفات موجودة :

فإما حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه عنها في الأزل .

وإما قديمة ، فيلزم تعدد القدماء .

والنصارى كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء ، فما ظنك بمن أثبت الأكثر ؟ .

إنما يصح فيما بين الأمور المتصادقة ، التي يحمل بعضها على بعض ، وذلك إنما

يكون في المشتقات من هذه الصفات ، كالعلم ، والقادر .

إذ هي التي تحمل على الذات ، فتتحد معها خارجا .

ولا يصح ذلك في مبادئها من العلم والقدرة ؛ فإنها صفات قائمة ، تحمل على

موصوفاتها مواطاة ، باتفاق العقلاء .

والكلام إنما هو في المبادئ .

فإن الأشعري يثبت تلك المبادئ ، من العلم والقدرة ، والإرادة .

والمعتزلة ينفونها زائدة ، ويزعمون أنه يلزم من زيادتها تعدد القدماء .

والأشعري يجيب عن ذلك ، بنفي التعدد ، بناء على أنها :

لا هو ، فهي زائدة .

ولا غيره ، فلا تعدد ؛ إذ التعدد إنما يكون بين المتغايرات .

فهذا النزاع في المبادئ - بالنفي والإثبات ، والاستدلال والدفع - من الطرفين ،

لا يصح أن يعود إلى اللفظي ، كما زعم صاحب المواقف .

.

وقد علمت ما في هذا الكلام - في المقالة السابقة - من أن صاحب المواقف ،
إنما يريد المبادئ - لا المشتقات - وكونها لا هو ، ولا غيره ، وجيه بما بيننا .
وأما ما ذكره ، من أن .
الأشعري يثبتها زائدة .
والمعتزلي ينفي ذلك .

فهذا شيء قد فهمه الأصحاب من مجمل الكلام .
والذي فهمه صاحب المواقف أن قول الشيخ بالإثبات في مقابلة قول بعض المتوغلين
في التقليد لألفاظ الحكماء : أنه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة .
فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل ، ونفاه بالضرورة ، وأثبت أن له علما وقدرة ،
ولا يجوز نفيها ، فإن النفي نفي الحمل ، ونفي الحمل لا يجوز ؛ إذ يصير تناقضا مع إثبات
القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق .

إلا أنها ليست غيرا ، له ، ولا زائدة عليه بحسب الخارج ، ولا عينا له بحسب
المفاهيم ، بل تحمل عليه حمل المواطة ، بالاختلاف الاعتباري ، والكل في الوجود واحد .
والمعتزلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية ، أخذوا يشنعون على الشيخ
بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ

وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ .
ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئا من ذلك .
بل ما يريد إلا ما هو كلمة الاتفاق ؛ بين أكثر الطوائف ، الناظرين في الفنون
الإلهية ، من حكماء ، ومعتزلة وصوفية .

وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات ، وإنما ذلك بالصدق
والحمل فقط .

والتخالف في المفهومات .

ولله در صاحب المواقف ، حيث وقف على مراد الشيخ من كثرة خبط الأصحاب فيه .



وأنا أقول : قد وقفت عند النظر في قول الشيخ ، المنقول من كتابه ، على ما

يقرب من قول صاحب المواقف في التوفيق .

وذلك أن الشيخ قد ذكر في مقائمه ، [أن الصفات لا يقال فيها :

هي هو .

ولا غيره .

ولا لا هو .

ولا لا غيره] انتهى .

ومن البديهي : أن ما انتفى عنه [الغيرية] فإنه يصدق عليه [اللاغير] لو

كان موجودا ، ولا يصح سلبه .

لأن السالبة تساوى المعدولة عند وجود الموضوع ؛ .

والنتفى عنه [الكون هو] يصدق عليه [لا هو] لذلك .

فكيف كان للشيخ هذا النفي المتتابع الذي لا يصح لعاقل أن يتوهمه ، فضلا عن

أن يحققه .

فيجب لصحة كلام الشيخ أن يقال : إن مراد الشيخ :

أن الصفات من الاعتبارات الحكيمة التي تقرّفها العقول باختلاف الملاحظات .

وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلا .

وماليس بموجود ، يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج .

فنبه الشيخ رضى الله عنه :

بنفى الشيء .

.

ونفى نقيضه .

إلى أن هذه الصفات ليست مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية .

فليست بموجودة في الخارج .

وأثبتها في مقابلة من أثبت المشتق - ونفى مبدأه إثباتا تحقيقيا ، في باب الألفاظ
والاعتبارات ، لا إثباتا حقيقيا في باب الخارجيات .

ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن له اصطلاح ^{✱✱} في [الغير] سوى اصطلاح
العقل ؛ فإنه لم يكتف بنفى :

[العين] .

[والغير] .

حتى يتكلف لصحته إحداث اصطلاح في [الغير] .

بل نفى [نفى الغيرية أيضا] .

فلا يقال للصفات : [لا غير] .

كما لا يقال لها [غير] .

فلا داعي لهذه التكلفات العنيفة ؛ لإثبات الواسطة .

فقالة الشيخ هذه : أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا إليه ، وجعلوه
للشيخ مذهبا ، وتركوه هدفا لرمى سهام كل طارق .

وقد يكون مراد الشيخ - رحمه الله - أن من البدع أن تقول في صفات الله :
إنها عينه .

أو إنها غيره .

أو إنها لا عينه .

أو إنها لا غيره .

[١٠٨] والجواب : أن تكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة بذواتها .
ولهذا جوزوا انتقال بعضها إلى بعض الأبدان ، وبعضها إلى بعض آخر .
وإثبات ذاته ، وصفاته القديمة ، ليس من ذلك في شيء .

والواجب عليك شرعا : أن تعتقد أنه عالم قادر . . . إلى آخر الصفات .
وأنه موصوف بالعلم والقدرة ، وغيرها ، على ما يفهمه الناظر ، من الآثار .
وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك ؛ فإنك قاصر عن أن تدركه .
وهذا الحمل أجدر بمقام الشيخ ، ووقوفه عند السنة ، وبعده عن ضلال البدعة ،
رحمه الله .

[١٠٨] [والجواب : أن تكفير النصارى ؛ لإثباتهم قدماء مستقلة . . . الخ] .
أقول : إن هذا هو أقرب اللوازم ، لما قال قدماء الأشاعرة ، من أن الصفات
واجبة الوجود لذاتها .

ومن البديهي أن واجب الوجود لذاته ، هو الذي لو نظر إلى ذاته - من حيث
هي ذاته - لكان موجودا .

فتكون الصفات - على هذا - غير مفتقرة إلى الذات في الوجود .

فتكون موجودة بدون الذات .

فتكون مستقلة .

وهذا يذعن به من له أدنى شعور ، بل يكاد يكون في فطرة الصبيان .
وقد لجؤا في هذا أزمانا ، حتى شنعوا على الإمام ؛ إذ قال بأن الصفات ممكنة ،
ونسبوه إلى إساءة الأدب .

ولا أدري ، أي الفريقين أسوأ أدبا ، وأفسد عقيدة .

ولم يزل عاكفا على هذا القول - أي أن صفات الواجب زائدة على ذاته في الخارج ،
وأنها واجبة الوجود لذاتها - قوم .

[١٠٩] واعلم أن مسألة زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين .

وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال :

« عندى أن زيادة الصفات ، وعدم زيادتها ، وأمثالها ؛ مما لا يدرك إلا بالكشف ، ومن أسنده إلى غير الكشف ؛ فإنما يترامى له ما كان غالبا على اعتقاده ، بحسب النظر الفكري .

ولا أرى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في هذه المسألة »

يزعمون أنهم أشاعة ..

وأنهم من أهل السنة والجماعة .

كلا . . . ! إنهم من سفهائهم ، وجهلهم يقولون على الله مالا يعلمون ، ألفاظهم مزخرفة ، ومعانيها مزينة .

[١٠٩] [واعلم أن مسألة زيادة الصفات . . . الخ]

بل كل مسألة من المسائل التي جعل اليقين بالنظر والفكر ، للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع ؛ فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات فيها .
ماعدًا مسائل :

الألوهية · النبوة · والمعاد .

فإن إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة ، كفر ؛ لما أنها مبني جميع الديانات .
وأما سواها من التفاصيل ، فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه ، إن كان بالبرهان .
والنقلات مؤولات ؛ إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص ، يصح التأويل في الآخر .

والعبارات اللفظية قد تحتل معاني كثيرة ، يبدو كل منها لناظر على حسب ما يفهم .

وإن كان من الواجب أن لا يذهب ذاهب ، في التأويل ، إلى ما لا يسمح استعمال
اللغة بإرادته ولا توجد قرينة تدل عليه .
فإن هذا الضرب من التأويل ، قد يذهب بأصل الدين ، ويبطل دلالة الكتاب
والسنة ، على ماوردا لأجله .

وهذا نظر الإنصاف ، والقول بخلافه :

إما تحكم .

أو تعصب .

وهذا ليس من الدين في شيء ، فافهم واتعظ .



.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

القِيمُ الثَّانِي

[١١٠] [فهو عالم] .

أما سمعا ، فلقوله تعالى [هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ] .
وأما عقلا ؛ فلا ن الأفعال المتقنة تدل على علم فاعلها .

ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والأرضية ، وفي نفسه ، وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها ، وعلمه الكامل .

كما قال تعالى : « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ، وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجبية متقنة ، كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها ؛ فإنها مخلوقة لله على أصول الأشعري ؛ إذ لا مؤثر غيره تعالى .
على أن عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع .

[١١٠] [فهو عالم أما سمعا ... الخ] .

أقول : أراد أن يفصل ما أجمله في قوله :

[متصف بجميع الصفات] .

ف [فاؤه] فاء التفصيل لا [فاء] التفرع ، وإلا كان ما قدمه كافيا في إثبات العلم ؛ إذ ثبتت المفرع ، بثبوت المفرع عليه ، ولا يحتاج إلى استئناف الاستدلال .
نعم يصح حمل المصنف - في ذاته - على التفرع . أما مع استدلال الشارح ، فلا .
فكان المصنف أجمل في إثبات الكمالات ، ثم أخذ يشير إلى ثبوت كل كمال على حدة .

وإن كان قد يكتفى في ثبوت بعض الصفات ، بثبوت أنه متصف بجميع صفات الكمال .

كصفة العلم التي هي ضد الجهل .

أو القدرة ، التي هي ضد العجز .

بل ظاهر الكتاب والسنة ، يدل على علمها .
قال الله تعالى : « وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا » .
ونظائره من الآيات والأحاديث ، كثيرة .

وأمثالهما ؛ فإنه يصدق .

العلم كال .

ببداهة العقل :

وكل كال واجب الثبوت للبارى تعالى .

فالعلم واجب الثبوت له .

ومثله فى القدرة ، وغيرها من الصفات ، التى قد أجمع العقلاء ببداهة عقولهم على أنها كال .

ولا ضير إن كان على شىء واحد دليان أو أكثر .

فما يدل على ثبوت علمه تعالى ، فى السمع ، قوله تعالى :

« هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ »

والغيب : ما لا يصل إليه علم الممكن .

والشهادة : ما يصل إليه .

و [اللامان] للاستغراق ؛ إذ العهد لا دليل عليه . والسياق دال على الاستغراق .

والمقام له فى الخطاب .

فشهد هذا النص بعموم علمه تعالى :

[بالموجودات العينية ، والذهنية ، بممكنات وغير ممكنات] .

ويشير فى الآية إلى الدليل العقلى المثبت لذلك ، بقوله :

[لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ] .

فإن الذى [لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ] صادر عنه كل شىء ، بالاختيار ، أى الإرادة .

وكل ما هو صادر عنه كل شيء ، بالاختيار ، فهو عالم بكل شيء .
ضرورة أن الإرادة تستلزم العلم بالمراد .
وكل من المقدمتين ، مبرهن .



ومما يدل على ثبوت علمه تعالى ، من البراهين العقلية :
أنه من الضروريات العقلية التي فطر عليها كل عاقل :
الانتقال من الأفعال المتقنة — عند رؤيتها — إلى علم فاعلها .
فالأفعال المتقنة ملزومة ، باللزوم البين ، لعلم فاعلها .
فهى تدل على علم فاعلها بالضرورة .
والأفعال الصادرة عن البارئ ، فى غاية من الإتقان والإحكام .
فإن من تفكر فى بدائع الآيات — أى العلامات السماوية — من ترتيب الكرات ،
وتحرك البعض منها على البعض ، على وجه انتظام ، لواختل شيء منه ، لكان فسادا
فى العالم .
وعلم ذلك موكول إلى من أتقن فن الهياة ، وأحاط بلميات الحركات السماوية ،
وترتيب أجزائها .

والآيات الأرضية ، من تركيب الحيوانات ، والنباتات ، ولوازمها .
وذلك موكول إلى من أتقن علم الحيوانات والنباتات ، وفنون التشريح ، والفسولوجيا —
أى منافع الأعضاء — والجيولوجيا — أى طبقات الأرض .

ومن تفكر فى نفسه ، وإحكام جسمه ولوازمه ، وكيفية ارتباط روحه ببدنه .
وكيف تصدر الأفعال النفسانية ، والبدنية ، عن الروح ، بواسطة ذلك الارتباط .
وغير ذلك ، مما يطول شرحه وفُصِّلَ فى فنونه .

من تفكر فى ذلك كله ، وجد دقائق حكم ، تدل على كمال حكمة صانعها ، وإحاطة علمه .

فكيف . . . ؟ لو فتح له باب إلى نور عالم اللاهوت ، وأشرقت على نفسه حقيقة الجبروت ، فرأى من جمال التجليات ، وانكشف له من أسرار التنزلات ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب أحد .

عند ذلك يشرق فى نفسه اليقين بأن ليس فى عالم العلم معلوم ، إلا وهو مظهر لعلمه . ولا واقع فى الكون ، إلا وهو مجلى لقضائه وحكمه .

قال تعالى : « سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ » أى الإله الواحد المتصف بصفات الكمال هو « الْحَقُّ » الثابت ، الذى ينتهى إليه كل كمال .



وأورد على هذا الدليل أن المقدمة القائلة :

أفعال البارى متقنة .

إن أريد بها أن أفعال البارى فى غاية من الانتظام ، من كل وجه ، بحيث لا خلل فيها أصلا ، بأن تكون على طبق المصالح المطلوبة فيها ، بحيث لا يتصور ما هو أكل منها .

فهى ممنوعة ؛ فإن عالمنا هذا ، مملوء بالشور والمفاسد ، بحيث لو رفعت لكان أولى وأكمل بهذا العالم ، من كونها فيه .

وإن أريد أنها متقنة فى الجملة ، فذلك حاصل فى بيوت النحل ، ونسج العنكبوت ، وغير ذلك ، من أفعال الحيوانات .

مع أنه من المعلوم أن هذه الحيوانات غير عالمة .

والجواب باختيار الشق الأول - وهو أن أفعال البارى ، لا يمكن ما هو أكل

.

منها . وما تذكره من أن الدنيا ممتلئة بالشروز والمفاسد ، إنما هو في نظر الأعمش غير المحقق ، الجارى على غير برهان .

وإلا فعند التحقيق ، وانتهاج طريق البرهان ، لاتجد موجودا من الموجودات ، ولا فعلا من الأفعال ، إلا وهو خير محض في ذاته .

وجميع العوالم قائمة بترتيب عجيب ، لو اختل شيء منها لفسد العالم بأسره . وما يتراءى من الشرور : فإنما هي أمور نسبية عدمية ، في اعتبار المعبر فقط . كما بُيِّنَ ذلك في الفنون الحقيقية الإلهية .

بل لو سُلِّم أن من الموجودات ، ماهو شر ، فقد يكون : شرا ؛ إذا نظر إلى مجرد ذاته بدون نسبته إلى العالم .

كالا ؛ في جملة العالم ، لو اطلعت على فائدته في جملة العالم ، لرأيت أنه خير . ألا ترى أن من بنى بيتا ، لم يكن له بد أن يبنى فيه كنيفا . وهو قبيح في ذاته .

كمال للبيت حسن فيه .

ومن رأى أنفا بارزا ، في وجه مغطى ، فلا محالة يستقم تلك القطعة البارزة ، ويتحير في فائدتها .

ولكن لو نظر إليها مع الوجه ، لرآها في غاية الحسن .

وكل هذا تنزل ، وإلا فالكلام في إتقان الصنعة ، من حيث هي صنعة ، - أى من حيث كمالها في الوجود - لا من حيث كونها شرا أو خيرا ، أو ما يتلو ذلك ، مما يشبه مواد التخاطبات العرفية ، فافهم .



و باختيار الشق الثانى : وقد أشار إليه الشارح بقوله :

[ولا يرد أن بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة ، متقنة ، كما يشاهد

[١١١] [بجميع المعلومات]

ذاته تعالى ، وغيره .

كلية ، وجزئية .

أما علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة عليه .

وأما علمه بذاته ؛ فلأن كل من يعلم شيئا ، يعلم ذاته بأنه هو الذى يعلمه .

وهذا مما يوافق عليه الفلاسفة .

فى بيوت النحل] .

من أنها مسدسة الأشكال ، متساوية منتظمة ، بحيث يعجز عن صنعها المهندس الحاذق .

وغيرها ، كما يشاهد فى بيت العنكبوت .

أما أولا : — فلائها ، وإن كانت غير عالمة — فهذه الأفعال ليست عنها ، وإنما هى عن الله تعالى ، على أصولنا ، فهى مما يدل لنا .

وأما ثانيا : فلأن عدم علم الحيوانات بتلك الأفعال ، ممنوع ، بل الكتاب والسنة والعقل شاهدة بأنها عالمة بذلك ، باتم من علمنا بأفعالنا الاختيارية .

وإن كانت علومها غير آتية من طريق الفكر والنظر ، كما هو شأن علومنا .

فافهم .

[١١١] [بجميع المعلومات : ذاته تعالى ، وغيره . . . الخ] .

أقول : قد ثبت بالبرهان السابق : أنه عالم .

ولم يثبت عموم علمه .

فنص على أنه عالم بجميع المعلومات — أى الماهيات التى يصح تعلق العلم بها — .

ذاته .

وغيره .

سواء كان ما سوى ذاته :

وقد صرح به « أبو علي » و « أبو نصر » منهم .
وتشهد به الفطرة السليمة .
هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام .
والفلاسفة أثبوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام

من الكليات :

أو الجزئيات .

أما عموم علمه بغيره ، فلما سبق من دلالة الأفعال المتقنة على علمه بها .
مع ما سبق من أنه لا فاعل في ممكن ما ، إلا الواجب تعالى .
فكل ما في عرضة الإمكان ، فهو فعله .
وكل ما هو فعله فهو معلوم له .

فكل ممكن فهو معلوم له .

وأما الممتنعات ، فليست تعلم بذواتها ؛ إذ لا ذوات لها ، بل إنما تعلم بمفاهيم هي
صور إمكانات حاكية عن تلك الممتنعات .
فتدخل في الممكنات ، فتحكمها حكمها .



وأما علمه بذاته ؛ فلأن من يفعل شيئا مع شعوره وعلمه بذلك الشيء ،
فهو يعلم أنه فاعل لذلك الشيء ، وإلا لم يعلمه .
وعلم القضية موقوف على علم طرفيها .
فهو يعلم موضوع القضية ، وهو هو .
وليس له [الحق] حقيقة ، وراء مرجع ضمير [هو] .
لعدم تكثر وجوهه .

ولأن مما سوى ذاته العلم بأنه واجب ، أو عالم .
وقد ثبت أنه عالم بما سوى ذاته ، معدوما كان ، أو موجودا .

ومن يعلم القضية ، يعلم موضوعها ، وهو ذاته .
ولأن كل من يعلم شيئاً ، فالمقتضى لعلمه :
إما ذات العالم .
أو في ذات العالم .
فالعالم حقيقة تقتضى الانكشاف إلا لما نعت . وليس شيء أقرب للشيء من نفسه .
فالموانع دون ذاته ممتنعة ، فهو يعلم ذاته .
وليس ذات الباري ، ذات الوجوه الكثيرة ، الحاجة عن الانكشاف ، بل
لا وجه لها إلا عين حقيقتها .
لا لأنه يعلم أنه هو الذى يعلمه ، إلا أن يكون العلم من مقولة الفعل ، فيحمل
على ما أسلفنا .



وقد يقال : إنك قد تعلم الشيء ، وتغفل عن أنك تعلمه .
فما قدمته من أن علمه بالكائنات ، يقتضى علمه بأنه يعلمها ، فيكون عالماً بذاته ،
ممنوع .

اللهم إلا أن تصور « على أن من يعلم غيره يمكن أن يعلم ذاته » .
والممكن للبارى ، واجب له ؛ لأن كل ممكن له استحالة أن ينفك عنه ، وإلا
كان فيه شائبة القوة . . . وهو خلف .
وهذا - أى عموم علمه تعالى - لكل ما يصح أن يعلم ، مما وافق فيه الفلاسفة ،
وصرح به « أبو على بن سينا » والشيخ « أبو نصر الفارابى » منهم ، وتشهد به القطرة
السليمة لمن نظر .



وهذا الطريق من الاستدلال - أى ما كان بالآثار على مبدئها - هو النهج

الملائم لهذا المقام ، أى مقام إثبات العقائد الدينية ، حتى يتحصل مابه النجاة على طبق الشرع .

وأما إثبات علمه تعالى فى مقام البحث عن الحقائق ، للعلم بأنها حقائق ؛ فقد يلائمه طريق آخر ، هو الاستدلال بـ [اللم] .

والفلاسفة لما كان بحسبهم إنما هو عن الحقائق ، للعلم بها على ما هى عليه فى نفس الأمر ، أثبتوا علمه تعالى بطريق [لى] يطول الكلام فيه .

حاصله : أن البارى تعالى ، لما كان موجوداً قائماً بذاته ، ليس فيه كثرة بوجه ، كان مجرداً قائماً بذاته وهو بذاته حاضر عند ذاته .

والعلم : حضور حقيقة الشيء مجردة عند المجرد القائم بذاته .

فالبارى تعالى عالم بذاته ، لذاته .

وكل ممكن فهو صادر عن ذاته .

والعلم بالعلة يستوجب العلم بجميع معلولاتها .

فقد علم كل ما صدر عن ذاته ، بعلمه بذاته ، الذى هو عين ذاته .

وأنت تعلم أن العلم الحضورى ، الذى هو علم الذات بذاتها ، لما كان عين الذات ؛

فكل ذى ذات ، فهو عالم بذاته .

وكل ما هو عالم بذاته ، فهو عالم بكل ما يصدر عن مجرد ذاته ، إن كان ثم عنه صادرات .

وهذا حق لو علمته . حقيقته حقيقة . [وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ] .

وبهذا التقرير كانت مقدمات هذا الدليل مبرهنة ، ولا مجال للنقاش فيها .

فتم إثبات العلم بهذا الطريق ، بأخصر مما بيّنه الشارح . فأين طول الكلام .

نعم هذا طريق علمى ، ليس بعلمه كل أحد .

وقد غلط الناظرون هنا .

[١١٢] واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية ، بالوجه الجزئى .
 بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها .
 وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى ، مع توغله
 فى الانتصار لهم ، قال فى شرح الإشارات :
 « واعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، فى تخصيص بعض الأحكام ،
 بأحكام تعارضها فى الظاهر .
 وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم
 يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل .
 وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم
 أن يكون علماً به لا محالة .
 فالقول بأنه لا يجوز أن يكون علماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ،
 تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .
 وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .
 ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك ، فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .
 فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :
 العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .
 وإدراك الجزئيات المتغيرة — من حيث هى متغيرة — لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ،
 كالحواس ، وما يجرى مجراها »

[١١٢] [واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . . . الخ] .
 أقول : قد اشتهر فيما بين الطوائف أن الفلاسفة ينكرون علم الواجب بالجزئيات .
 قال الإمام الرازى ، فى « المباحث المشرقية » :
 [أ أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة ، أنكروا علم الواجب بالجزئيات .

.

وأثبتته الشيخ « أبو البركات البغدادي » منهم .
ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة ، أولاً ؛ فنقول :
الأمور أربعة أقسام :
إما أن لا تكون متشكلة ؛ ولا متغيرة .
وإما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .
وإما أن تكون متشكلة لامتغيرة .
وإما أن تكون متشكلة متغيرة .
فأما التي لا تكون متشكلة ، ولا متغيرة ؛ فإنه تعالى عالم بها ، سواء كانت :
كلييات .

أو جزئيات .
وكيف يمكن إطلاق القول بأنه لا يعلم الجزئيات ، مع اتفاق الأكثر منهم
على أنه عالم بذاته ، وبالعقول .
وأما المتشكلة غير المتغيرة ، فكالأجزاء العلوية ؛ فإن مقاديرها وأشكالها ،
مصونة عن أنحاء التغير .

فهى غير معلومة له تعالى بأشخاصها عندهم ؛ لأن إدراك الجسمانيات لا يكون
إلا بآلة جسمانية .

وأما المتغيرة غير المتشكلة ، فذلك مثل الصور والأعراض الحادثة ، والنفوس
الناطقة ؛ فإنها غير معلومة ؛ لا لأن تعقلها يحتاج إلى آلة جسمية ، بل لأنها لما كانت
متغيرة ، يلزم من تغيرها تغير العلوم .

وأما المتشكلة المتغيرة : فهى مثل الأجسام الكائنة الفاسدة ، وهى يمتنع أن
تكون معلومة له تعالى ، للوجهين] .

انتهى كلام الإمام .

وقد قيل من تمام هذا المشهور : إنه تعالى يعلم هذه الجزئيات ، على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم :

أنه كلما تركب هيولى وصورة ، حصل جسم .

وكما كان الجسم بصورة نوعية : بخصوصية كذا ، فهو فلك ، أو عنصر ، وهكذا جميع الجزئيات ، يعلمها بعلم أسبابها الكلية .

ولا يعلم نفس الجزئيات على حيالها .

فمن ثم كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك ، حتى إن العلامة «الطوسي» مع توغله في الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال في شرح الإشارات بتكيتها لم في هذا المطلب .

[واعلم أن هذه السياقة - أى سياقة الحكماء - ، في قولهم : إن العلم بالعلة ،

يوجب العلم بالمعلول ، ثم قولهم : إن الباري لا يعلم الجزئيات - سياقة تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها في الظاهر .

لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين أن التخصيص ثابت في هذا الحكم العقلي ، كما هو ثابت في النقل .

وذلك لأن الحكم : بأن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليا - بل كان جزئيا ، في بعض العلل ومعلولاتها دون بعض - لم يمكن أن يحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ؛ فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .

فتمت هدمت كلية هذه المقدمة ، جاز أن يكون الباري من علل لا يوجب العلم بها ، العلم بمعلولاتها .

وهو مصدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة :

أى بعض العلل ، ليس يستلزم العلمُ به ، العلمَ بعلوله .
مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كاليا - كما هو المسلم عندهم - مع كون الجزئى المتغير ، من جملة معلولاته ،
أوجب ذلك الحكم أن يكون عالما .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالما به ؛ لامتناع أن يكون البارى موضوعا
للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بأمر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب النقاء المعتمدين على النقول اللفظية أو العادات العرفية ، ومن يجرى
مجرهم من النحويين ، والبيانين ، والمعانين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب
العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية ، لامتناع تعارض الأحكام
فيها : فإنها أحكام مبناهها الواقع .

والواقعات لاتتعدد ، بل الواقع :

إما الشيء .

أو نقيضه .

أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة .

إما على وجه الكلية

أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ، ثم التخصيص .

اللهم إلا أن يكون المدعى قاصرا ، والمقدمات مخصوصة ، كما سبق :

فى مسألة الصفات ، عند المتكلمين .

ومسألة زيادة الشخصات ووجود عند الحكماء ، في الماهيات ، لا في الباري ؛
فإن للممكن أحكاما ليست للباري ، وبالعكس ، في الواقع .
وليس ما نحن فيه ، من قبيله ، كما يتبين لك بأدنى التفات .



فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب - أى أنه لا يعلم الجزئيات - من مأخذ
آخر ، يدفع التخصيص ، والتغير ، وعروض الأشكال على ذاته .
وهو أن يقال :

العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول .
ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، أو المتشكلة - من حيث هي متغيرة ، أو متشكلة -
لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها .
فهو يعلمها - على وجه الكلية - بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقا .
ولا يدركها من حيث هي جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئى ، من حيث
هو جزئى ، رأسا ، كما هو المشهور :

غايته : يندفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلى هو :
أن العلم يستلزم العلم .

وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها .
وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس .

فعلمه بالعلة التى هي ذاته ، لا يستلزم علم الجزئى نفسه ؛ لأن علم الجزئى نفسه
بطريق الإحساس .

وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه
الإحساس ، كالعلم على وجه الكلية] .



هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسي ، كما يعلم بأدنى تأمل .
فهو تسليم للمشهور ، ورد لبيان ؛ وإيراد للبيان على وجه سليم .



واعلم أنه قد قال الشيخ في الإشارات :

[فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه :
الآن ، والماضي ، والمستقبل .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه
المقدس العالی عن الزمان والدهر] انتهى .

فحمل « الطوسي » :

[الوجه المقدس] .

على .

[الوجه الكلّي المشهور] .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » :

[بأن اعترضه وارد على مافهمه هو من كلام الشيخ ، لا على مراد الشيخ ، كما
حقتناه ، من أن :

العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً - أى مختصاً
بزمان دون زمان - ليتحقق وجود العلم في زمان ، وعدمه في زمان آخر ، كما في علومنا .
وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى ، علماً أزلاً ،
وأبداً ، بأن زيدا داخل في الدار ، في زمان كذا ، وخارج منه في زمان كذا ؛ بعده

أو قبله - بالجل الاسمية - لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة .
فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا
وأبدا ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى .
كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .



وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة - من حيث تغيرها - لا يكون إلا بالآلات
الجسمانية ، فمنوع بل إنما هو بالقياس إلينا] .
اتهى بالمعنى .



وكلام الشيخ - على هذا الحمل - من أحسن الكلام فى هذا الباب .
وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ، وهذا الذى قد اشتهر عنهم شئ أخذ من ظاهر
عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين ، جهلا ، فرجوا ظنا بغير علم .
بل صريح عبارة « الشيخ أبى نصر الفارابى » فى « القصوص » :
[أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .
ونص عبارته :

[كل ما عُرِف سببه - من حيث يوجب - فقد عُرِف ، وإذا رتبَت الأسباب اتهمت
أواخرها ، إلى الجزئيات الشخصية ، على سبيل الإيجاب .
فكل كلى ، وكل جزئى ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر بشئ .
عن ذواتها - أى ليس تتأثر ذاته عن ذواتها بشئ - داخلَة فى الزمان ، أو الآن ،
بل عن ذاته .

والترتيب الذى عنده ، شخصا ف شخصا ، بغير نهاية .

فَعَالَمٌ ، علمه بالأشياء بذاته ، هو الكل الثانى ، لانهاية له ، ولاحد ،
وهناك للأمر [.

اتتهت عبارته الشريفة .

وقال فى الفص التالى ، لهذا الفص :

[علمه الأول : لا ينقسم .

وعلمه الثانى : عن ذاته ؛ إذا تكثر ، لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته .
وما تسقط من ورقة إلا يعلمها] .

اتتهت عبارته .

و يريد من علمه [الأول] علمه بذاته ، وعلمه [الثانى] علمه بغيره .



ثم كان الصواب للشارح أن يحذف قوله :

[بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فيها فى الخارج] .

ويقتصر على قوله :

[واشتهر عنهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية] .

أى المتوقف وجودها على المادة ، وإن كانت فى ذاتها مجردة كالنفوس الناطقة .
فإن هذا الذى ذكره ، من أنه :

[يعلمها بوجه كلى ينحصر فى الخارج فيها] .

ليس هو الذى قد شنع عليهم فيه الطوائف ؛ إذ لا ضير فيه ؛ فإنه هو الذى
يذكره الشارح فى قوله : [قلت . . . الخ] .

لكن حمله على ذلك حب التعجيل بالاعتذار .

وبما قررنا ظهر خطأ الناظرين .

[١١٣] قلت : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها ، بنحو التعقل ، لا بطريق التخيل « فَلَا يَعْرُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِنْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

[١١٣] [قلت حاصل مذهب الفلاسفة . . . الخ] .

أقول : قال الشارح :

حاصلُ مذهب الفلاسفة المأثور عنهم ، على ما نقله هو - من أنه لا يعلم الجزئيات المادية ، على وجه الجزئية ، بل إنما يعلمها بوجه كلي ، منحصر في الخارج فيها - أنه يعلم الأشياء بأسرها بنحو التعقل ، كما في علم [المعرِّف] بـ [التعريف] .

لا بطريق التخيل الخصوص بالعلم الانفعالي ، المرتسم في الحواس .
« فَلَا يَعْرُبُ عَنْ عِلْمِهِ مِنْقَالُ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ » .

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك ؛ فإن [المقيد] وإن قيد بما لا يتناهى من القيود ، فهو قابل للاشتراك الفرضي ، وإن كان لا يكون في الخارج إلا واحداً .

وإنما تمتنع الشركة عند حضور المادة بنفسها ، عند المدرك ، بهويتها الخاصة . فهو علم كلي ، ومعلومه الخارجى شيء واحد .

إن أدركناه بحواسنا ، سمى جزئيا ، ولا يلزم من ذلك أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له - تعالى عن ذلك - كما توهمه الناظرون في كلامهم .

بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل . يعلمه تعالى على وجه التعقل .
فالاختلاف في نحو الإدراك ، من كونه كليا وجزئيا ، لافي المدرك - بفتح الراء - فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم بمعنى . [الصورة الحاصلة] .
وربما يوصف بهما العلوم ، لكن باعتبار العلم .



وحاصل القول : أن الباري تعالى ، يعلم الجزئيات المادية ، لامن طريق انعكاس صورها الخارجية ، في آلات له دراكة ، بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذات :

لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل ، لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك .
ولا يلزم من ذلك ، أن لا يكون بعض الأشياء معلوما له ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .
بل ما ندركه على وجه الإحساس والتخيل ، يدركه هو تعالى ، على وجه التعقل .
فالاختلاف في نحو الإدراك ، لافي المدرك .

فإن التحقيق أن الكلية والجزئية ، صفتان للعلم .
وربما يوصف بهما المعلوم ، لكن باعتبار العلم .
وعلى هذا لا يستحقون التكفير .

نعم لو قالوا : بأنه تعالى ، لا يعلم بعض المعلومات - تعالى عن ذلك علوا كبيرا -
لكان كفرا .
ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك .

ذاتها أو جزئيا آخر أو كليا .

وهذا النحو من الإدراك للماديات يسمى في لساننا بالإدراك الكلي ؛ إذ لا يسمى
الإدراك جزئيا في الماديات ، إلا لو كان بطريق انعكاس صور الجزئيات ، على الآلات
الجسمانية ، حتى يمتنع فرض الاشتراك فيه .

وعلى هذا لا يستحقون التكفير ؛ فإنهم قد أثبتوا علم الله بجميع
الكليات والجزئيات .

غايتة على وجه غير الوجه الذي عليه علومنا ، وهذا لا ضير فيه .

فلا يرد عليهم ما أورده الطوسي ، ولا حاجة لجوابه .

فليس هذا الحاصل حاصلا لما وجه به الطوسي كلامهم ، كما وهم الناظرون .

وليس تحصيل الشارح هذا ، تحصيلا للمشهور ، الذي قد شُنع عليه ، كما زعم .

بل المشهور المشنع عليه ، ما نقلناه آنفا ، من أنهم ينكرون علمه ببعض الجزئيات

وهو يوجب التكفير .

[١١٤] وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كـ « أبي البركات البغدادي » بناء على ما اشتهر بين المتأخرين، من أن الشخص الذي يمتاز به الشخص ، عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل في قوام الشخص .
كما أن الفصل ، داخل في قوام النوع .
وحينئذ فالتشخص ، شخص لا نوع له .
وهو مادي ، فلا يمكن إدراكه إلا بالآلات الجسمانية .
وليس هذا مذهبهم ؛ فإنهم لا يثبتون في الشخص أمرا ، داخلا في قوامه ، مسمى بالتشخص .
بل امتياز كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة ، بحسب النظر الجلي .
وأما بحسب النظر الدقيق ، فامتياز بنحو وجوده الخاص ، بمعنى أن هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به .
وتلك الأعراض التي تسمى [مُشَخَّصَةٌ] هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا .

[١١٤] [وكذا من شنع عليهم من المتفلسفين ، كـ « أبي البركات البغدادي » ، بناء على ما اشتهر ... إلخ] .
أقول : قد اشتهر بين المتأخرين لأمر ما ، يفهمونه من كلام المتقدمين ، أن الشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر أفراد نوعه ، أمر داخل في قوام الشخص — أى ما هيته المختصة به ، المعبر عنها بالهوية — كما أن الفصل داخل في قوام النوع ، وفي حقيقته التي هو بها .

فنسبة الشخص إلى الماهية النوعية ، كنسبة الفصل إلى الجنس .
قالوا : إن زيدا ، أو عمرا ، مثلا ، ليس هو الإنسان ، أى الطبيعة من حيث

ولذلك تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف الإدراك .
فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر
بعوارض أخرى .
والعوارض والمعروضات ، كلها لها ماهيات كلية ؛ فإنها جواهر وأعراض داخلية
في إحدى المقولات .

فإذا أدركت بالعقل ، كانت كلية باعتبار هذا الإدراك .
وإن أدركت بالآلات الجسمية ، كانت باعتبار هذا الإدراك جزئية .
فليست الكلية والجزئية ، باعتبار أن في الجزئي شيئاً داخلًا في قوامه ،
ليس في الكلي .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد .
وإذا كان مذهبهم ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم فيه :
سواء كان صواباً .
أو خطأ .

فإن ما ينفونه عنه تعالى هو الإدراك الشبيه بالتخيل .
وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى ، على ما فصلوه في موضعه .
فكما أن كثيراً من الصفات ، كال في حقنا ، وهو في حقه تعالى نقص ؛ كذلك
مش هذه الإدراكات في حقه تعالى ، نقص ، فلا يتعلق بهذا القدر تكفير .

هي وحدها - وإلا لصدق على عمرو ، أنه زيد ، كما صدق الإنسان على جميع أفرادهِ .
بل زيد هو الإنسان مع شيء آخر نسميه بـ [الشخص] .
وذلك الشخص متشخص بذاته ، أي جزء حقيقي لا نوع له ، وإلا لاحتاج
في وجوده إلى مشخص آخر ، ينضم إلى نوعه ، ونقل الكلام إليه :
فإما أن يدور .

.

أو يتسلسل .

أو ينتهى إلى تشخص مشخّص بذاته ، لا بواسطة مشخّص آخر .



وأيضاً تقييد [الكلى] بـ [الكلى] لا يفيد الجزئية . فلو كان لكل شيء ماهية

كلية ، لم يتحصل جزئى أصلاً ، لعدم الانتهاء إلى تشخص بذاته .

والثانى باطل بالضرورة .

فالتشخص شخص لا نوع له .

وهو فى الماديات ، مَادى ، لا محالة .

والماديات إنما تعقل بعد تجريدها عن الغواشى المادية .

وهو ليس بأمر ذى غواش ، مجرد عنها ، فيصير كلياً معقولاً ، كما سمعت .

فإذن لا يمكن تعقله .

فالماديات المشتعلة عليه لا يمكن تعقلها بكنهها ؛ لاشتغالها على مالا يتعقل .

فلا تدرك أشخاص الماديات إلا بآلات جسمانية .



وأيضاً التشخص نفسه ، جزئى ، مَادى لا كلّى له .

فلا يعقل — كما علمت — فلا يدرك إلا بآلات جسمانية .

فذهابهم إلى هذا — مع قولهم : البارى لا يعلم إلا كلياً — قول بأن البارى لا يعلم

بعض المعلومات .

وهو ما اشتمل على التشخص المادى .

أو نفس التشخص المادى فقط .

وهو شنيع ، فمن ثم شنع عليهم الجميع في ذلك .



وأجاب الشارح بأن الحكماء لم يذهبوا إلى مثل هذا ؛ فإنهم قد استدلوا على أن لا شيء من العوارض للماهية ، بجزء من الشخص ؛ إبطالا لقول من قال : إن الشخص مجموع الماهية والعوارض المختصة ، بما حاصله :
لو كانت العوارضُ للماهية ، أو شيء منها ، جزءاً من الشخص ، لم يصح حمل الماهية على أفرادها .

ضرورة : أن الضحك والإنسان ، مثلاً .
أو التشخص والإنسان .
الذان هما جزآن من الشخص

متباينان في الخارج ، فيكون كل منهما مبيّناً للمجموع المركب منهما ، ضرورة تباين العارض والمعرض ، والكل والجزء ، الخارجين .

فيكون حمل [الماهية] على [الفرد] ، من قبيل حمل الجزء على الكل ، المتمايز كل منهما عن صاحبه بحسب الوجود الخارجى .

فيكون كحمل [الجص] على [الجدار] .

وإنه باطل قطعاً .

بل الشخص معروض تلك العوارض .

وبهذا يبطل أيضاً ، كون الشخص مجموع الماهية النوعية ، والوجود الخاص .
فإذن لم يثبتوا في الشخص أمراً داخلاً في قوامه مسمى بـ [التشخص] بل متميز

كل شخص عن سائر أفراد نوعه ، بالعوارض الخارجة عن ماهيته .

وهذا بحسب النظر الجلى العام .

والعوارض الخارجة عن ماهيته ، لها ماهيات كلية ، تتعقل بها .

وأما بحسب الدقيق من النظر ، فامتياز كل شخص عن أفراد نوعه إنما هو بنحو هو وجوده الخاص .

لا بمعنى أن الوجود ينضم إلى الماهية ، في الخارج ، وبه وقع الامتياز . بل بمعنى أن هذا النحو من الوجود ، المقارن لتلك الأعراض ، مخصوص به . ومقارنته لتلك الأعراض هي جهة خصوصه ؛ وذلك لأن الفاعل إذا تصور إنسانا بقيد كذا ، وقيد كذا ، إلى آخر التقييدات التي يريد أن يتحدث عليها ، فأوجد كذا ، كان بوجوده الخارجى ، زيدا ، أو عمرا . فليس ثم إلا ما تصوره الفاعل ، كليا .

ثم بحصوله في الخارج ، كان ما تريده من الفرد المعين . وتلك الأعراض الخاصة ، المقترنة بالوجود ، التي تسمى مشخصة ، هي عنوان الشخص ، أى علامته التي يمتاز بها عن غيره عندنا ، في بادية النظر . فلذلك سميت في النظر الجلى مشخصات ؛ ولذلك - أى لكون الشخص في الحقيقة ليس هو الأعراض - تختلف تلك الأعراض ، بحسب اختلاف المدرك . فيتشخص عند بعض المدركين بعوارض مخصوصة ، وعند بعض آخر ، بعوارض أخرى .

فلو كانت العوارض هي المشخصة - مع هذا الاختلاف - لكان للشخص الواحد تشخصان ؛ فيكون موجودا بوجودين .



وإذ كان الامتياز محصورا في أمرين :

أحدهما : بحسب الدقيق من النظر ، وهو الوجود الخاص .

والثاني : بحسب الجلى منه ، وهو العوارض .

والوجود الخاص من المقولات الثانية ، التي لا وجود لها في عالم الخارج .
وعروضه ذهنا ، إنما هو على وجه كونه حصة من حصص الوجود المطلق ، فله نوع .
والعوارض والمعروضات التي بها امتياز الأشخاص ، كلها ، لها ماهيات كلية ؛
فإنها جواهر وأعراض داخلة في إحدى المقولات .
فإذا أدركت تلك الجزئيات - المتشخصات بوجوداتها ، أو عوارضها - بالعقل ،
كنت كلية .

وإن أدركت بالآلات الجسمانية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية ؛ فإنها
ليست شيئا ، وليس فيها شيء سوى المفهومات الكلية .
وما وراء ذلك فاعتبارات عقلية .
فليست الجزئية والكلية باعتبار أن في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ، ليس
في الكلي .

بل هما نحوان من الإدراك يتعلقان بشيء واحد ، هو الموجود الخارجى .



قال الشارح في « حاشية التجريد » :
[المتأخرون حسبوا أن التشخص أمر زائد على الماهية النوعية ؛ نسبته إلى النوع ،
نسبة الفصل إلى الجنس .

فتكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من .

الجنس والفصل والتشخص .

فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه ، نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية .
كذلك النوع يصير - بدخول التشخص فيه - شخصا متميزا عن المشاركات النوعية .
وجعلوا الأمر المسمى بـ [التشخص] متشخصا بذاته ، لما سبق من أن انضمام
الكلي إلى الكلي ، لا يفيد تشخصا .

وعلى هذا تكون ذوات الأشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها -
أى بالهويات -

ويكون اتحادها بالماهية النوعية التى هى بعض ما هو داخل فى قوامها .
ثم إن هذا الأمر فى الماديات ، يكون ماديا لا محالة ، فيلزم أن لا يحصل العلم
بها للبادئ العالية .

وهذا منشأ التشنيع على الحكماء بأنهم ينفون علم الواجب بالجزئيات المادية ،
ولا يعتقدون إحاطة علمه تعالى ، بجميع المعلومات ، تعالى عن ذلك .



والذى يتحقق من كلام الحكماء أن الماهية النوعية ، إنما تتشخص بنحو الوجود
الخاص ، بل تشخصها عين وجودها الخاص ، لا بمعنى أن الوجود ينضم إليها فيصير
المجموع شخصا .

بل بمعنى أنه كما يصير بالوجود مبدأ الآثار ، يصير به ممتازا عن غيره .

فالفاعل الذى يجعله موجودا ، يجعله متشخصا .

بل الوجود والتشخص متحدان بالذات ، متغايران بالاعتبار ، كما نص عليه
« الفارابى » وغيره .

فكما أن وجوده متقدم على وجود الأعراض الحالة فيه ، كذلك تشخصه .
ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الأعراض القائمة به ، كان تشخصه باقيا لم يتبدل جوهره .
وما ذكره من أن التشخص لانه لاه ، لا يطابق أصول القوم ؛ فإنهم حصروا
الممكنات فى المقولات العشر .

حتى قال - فى التعليم الأول - : لا يستطيع ذا كر أن يذكر شيئا خارجا .
فليس فى الممكنات شخص لا تكون له حقيقة نوعية [.

انتهى .

ولا تحسبن ما ذكره الشارح - هنا ، وفي حاشيته التجريد - مخالفا لما ذكره الحكماء من أن : [التعين :

إن علة بالماهية - إما بالذات أو بواسطة ما يلزمها - انحصرت نوعها في الشخص .
وإلا :

فلا يعلل بما يحل فيها ، لأنه فرع تعيينها .

ولا بما ليس حالا ولا محلا لها ؛ إذ نسبتها إلى الكل سواء ، فلا يمكن أن يكون
علة لتعين شخص دون آخر ولا لتعين ماهية دون أخرى .
أى لا يكون علة لفيض تعين دون آخر .

بل يعلل بمحلها ، فيجوز تعددها بتعدد القوابل :
إما بالذات .

وإما بسبب أعراض تكتنفها .

حيث جعلوا التعين معللا بالمادة أو العرض ، مع أن الوجود لا يعلل بالمادة والعرض .
فإنهم يعنون أن المادة والعرض لها مدخلية السببية في الوجود الخاص - أى في
خصوصيته - فإن خصوصية الوجود ، إنما هي بخصوصية العوارض والقوابل ، كما سمعته
آنفا ، من أن منشأ خصوصية الوجود ، هو خصوصية العوارض ،
ولا مخالفا لما قالوا : من أن التشخص موجود ؛ لأنه جزء من هذا الشخص الموجود
في الخارج .

وجزاء الموجود في الخارج ، موجود .

حيث جعلوا التشخص جزأ الشخص ، مع أن الوجود ليس جزءا الموجود .

فكيف كان التشخص هو الوجود الخاص ؟ .

فإنهم يعنون بذلك ، أن الشخص مركب اعتبارى .

والتشخص داخل فيه ، من حيث هو كذلك .

فالتشخص موجود عقلى ، زائد على نفس الماهية فى الممكن ، على حسب ما قالوا ، فى الوجود وزيادته على ماهيات الممكنات .

كيف لا ؟ وقد قالوا بأن التعين عين الماهية فى الخارج ، وعارض لها فى الذهن .
ولا كلام فى أن الوجود جزء من الوجود ، إن لوحظ بجميع اعتباراته ، حتى الوجود .

فيكون مركبا اعتباريا عقليا .

والوجود جزء منه .

واعتبار التركب من القيود الاعتبارية ، كثير .

فكثيرا ما عدوا ، ذا القيود السلبية مركبا من مفاهيم السلب ، وإن لم يعتبر ذلك فى الخارج .

ولا مخالفة فى هذا لما قال « الشيخ » فى منطق « الشفاء » :

[إن الشخص إنما يصير شخصا بأن تقترن بالنوع خواص عرضية ، لازمة ، أو غير لازمة ، وتتعين بها مادة مشار إليها] .

حيث جعل التعين بالعوارض ، لا بالوجود ؛ فإن الشيخ يريد ما أرادوه فى الاستدلال الأول ، وقد بينا أنه غير مخالف له .

فبطل ما أغرب به عبد الحكيم نقلا ، وتبعه عليه غيره .

ومنشؤه عدم الإحاطة بأقوالهم ولا وسيلة إلى معرفة مرادهم إلا أن يحيط علمك بما أخذت من ضروب كلامهم .

[١١٥] كما لا يتعلق التكفير بمن يقول : يرجوع السمع والبصر إلى العلم ، كالأشعرى ، وفلاسفة الإسلام .

والتكفير الذى صرح به الإمام حجة الإسلام وغيره ، إنما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات ، على الوجه الذى يقضى ينفي علمه تعالى ببعض المعلومات ، كما أشرنا إليه .

[١١٥] [كما لا يتعلق التكفير بمن يقول . . . الخ] .

أقول : أى كما أن رد بعض العلوم - كالسمع والبصر - إلى العلم لا يتعلق به تكفير ، كذلك رد بعض العلوم - وهو العلم بالجزئيات - إلى البعض الآخر - وهو العلم بالكليات ؛ لما فى كون العلم جزئيا بتخيل ، من النقص - لا يتعلق به تكفير . وليت شعرى !! إذا كان الرد لدفع النقص جائزا ؛ فلم أُلزم التكفير لمن يقيم البرهان ، على أن العلم ببعض الأشياء نقص فى حقه ، وعدم العلم كمال له ؟ .
وكون عموم العلم كمالا بالنسبة إلينا ، لا ينافى كونه نقصا بالنسبة إليه ، كما قال .

فكان اللازم على هذا ، أن لا ينسب كفر لقائل ، حتى نعلم أنه يعلم أنه نقص فى الألوهية ، ويعتقده مع اعتقاد كونه نقصا ، ومع التكذيب الصريح بمعنى ما ورد فى الكتاب من [إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] .

﴿١١٥﴾

والحق أن هذا البحث بتمامه ، مما لا ينبغي للمؤمن أن يخوض فيه ، ويكفيه أن يوقن بأن الله لا يخفى عليه خافية .

ودليله : أنه خلق الكليات والجزئيات بإرادته ، على حسب علمه ، فكيف يفوت علمه شيء منها .

أما كيفية العلم فهى من الغيب الذى استأثر به ، ويستحيل على عقولنا أن تصل إليه .

[١١٦] فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة أن الفاعل بالاختيار، يتوقف علمه على التصور الجزئى ، حيث قال فى الإشارات :

« الرأى الكلى ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئى » .

وبيّنه الشراح بأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته ، سواء .

ولذلك أثبتوا فى الفلك ، وراء النفس المجردة ، قوة جسمانية ، هى مبدأ تخيل الحركات الجزئية . وربما سماها بعضهم نفساً منطبعة .

فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة ؛ لأن مذهبهم على ما قررت ، هو أن الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شىء ، فيلزم تعقله للأشياء بالوجه الجزئى .

قلت : قد صرح بعضهم بأن العلول الذى لا مثل له من نوعه - كالشمس والعقل الفعال - يصح صدوره عن رأى كلى .

وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات أيضاً .

ومن البين أنه إذا تعقل كل معروض وعارض ، بكنهه ، حتى يصير مجموع المعروض والعارض ، منحصراً فى فرد ، يكون هذا الفرد المركب ، لا مثل له من نوعه :

على أنه لا فرق بين :

النوع المنحصر فى فرد .

والعرض المنحصر فيه .

فى هذا الحكم .

[١١٦] [فإن قلت : قد تقرر عند الفلاسفة ... الخ] .

أقول : هذا شك ورد على انحصار علمه تعالى فى الوجه الكلى .

حاصله : أن الواجب تعالى فاعل بالاختيار .

أى : إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

وذلك مُسَلَّمٌ عند الحكماء أيضاً .

وكل ما في الكون من الممكنات - معقولات ومحسوسات - فهو معلول له تعالى،
وفعل من أفعاله - كما قررته سابقا - من أن تحقيق مذهبهم أن كل فعل في العالم فهو
منه ابتداء .

والفاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئي .
أى لا يصح أن يصدر عنه فعل ، حتى يتصور خصوصيته .
ولا يكفي تصور كلي لصدور جزئياته .

وذلك مبرهن عندهم ؛ إذ قال الشيخ في « الإشارات » :
[الرأي الكلي ، لا ينبعث عنه الشوق الجزئي] .
أى الإرادة الجزئية .

وبيّنه الشراح مستدلين عليه ؛ بأن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته ، سواء .
فتصور الكلي ، والتصديق بما يترتب عليه ، إنما ينبعث عنه ميل إلى فعل مطلق .
والمطلق لا يصح وجوده إلا في ضمن فرد . ونسبة جميع الأفراد إلى مطلقها مستوية .
فليس صدور أحدها أولى بهذا التصور من صدور الآخر ، فلا بد من تصور
جزئي تنبعث عنه إرادة جزئية لصدوره ، وإلا كان ترجحا بلا مرجح ، وإنه محال .
ولكون ازأى الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي ، مع كون النفوس المجردة
إنما تدرك كليا ، ولا تدرك جزئيا ، إلا بواسطة الآلات الجسمانية .
ولكون النفوس الفلكية ، يصدر عنها أفعال جسمانية جزئية ، هي الحركات .
أثبتوا للفلك - وراء النفس المجردة - قوة جسمانية ، هي مبدأ تخيل الحركات
الجزئية ، حتى يصح صدورها عنها .

ور بما سمي بعضهم - كالإمام - تلك القوة نفسا منطبعة .
وإذا ثبت كل من المقدمتين ، عندهم ، هكذا :

الواجب فاعل لكل مافى العالم بالاختيار ، .
وكل ماهو فاعل بالاختيار ، يتوقف فعله على التصور الجزئى .
فالواجب تعالى يتوقف فعله على التصور الجزئى .
والجزئيات المادية ، مما يصدر عنه تعالى .
فيتوقف صدورها ، على تصورها جزئية .
بل لو لم تكن صادرة عنه بالمباشرة - على خلاف التحقيق - فهى صادرة عن بعض
المبادئ العالية ، كالعقل الفعال . ويجرى فيه مثل مايجرى فى علم البارى .
فالبارى تعالى يجب أن يعلم الجزئيات المادية ، علما جزئيا .
فلا يصح ما ذكر فى توجيه مذهب الفلاسفة ، مذهبا لهم ؛ فإن قواعدهم تأبده .
وقول الشارح : [قلت . . . الخ] جواب عن هذا الشك .
حاصله : أنهم لا يريدون من التصور الجزئى - الموقوف عليه الشوق الجزئى -
ماهو جزئى حقيقى .

بل ما يكون بحيث تقتضى ماهية المتصور تعينه بذاتها ، أو لازم من لوازمها :
إذ قد صرح بعض المسلمين بتلك القواعد ، بأن المعلوم الذى لا مثل له من نوعه ،
كالشمس - على فرض أنه لا شمس سواها - والعقل الفعال ، يصح صدورهم عن
رأى كلى ، هو تصور ماهيته الكلية ، المقتضية للخصوصية الخارجية عند تحققها .
قال « بهمنيار » فى « التحصيل » :

[إن رأى الكلى لا يصدر عنه فعل معين ؛ لأن رأى الكلى لا يتناول أمرا
دون آخر مثله .

كما أن طبيعة الإنسان ، ليس وقوعها على زيد ، أولى من وقوعها على عمرو .

فإذا لم يكن أولى بأن ينسب إلى مبدأ ، من آخر مثله ، كان نسبته إلى مبدئه ،
ولا نسبته ، واحدة .

ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بإمكان ، ولا يترق وجوده عنه ، عن لا وجوده .
وكل ما لم يجب عن علته ، لم يوجد .

بل يصح في العلول الذي لا مثل له من نوعه — كالشمس والعقل الفعال — أن يرجع
عن رأى كلي [.

اتهى .

وقد صرح بذلك شيخهم ورئيسهم « أبى نصر الفارابى » فى « التعليقات »
حيث قال :

[معقول العقول الفعالة ، من كل شيء ، سبب وجوده .

ويجب أن يكون بإزاء كل معقول ، إمكان وجوده .

فإن كان الشيء الذى له إمكان وجوده ، ما يجتمع نوعه فى شخصه ، لم يحتاج
ذلك إلى مخصص ، فكان لازماً لذلك المعقول .

فإن كان ذلك الشيء ، ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه ، بل أشخاص كثيرة ؛
فإنه يحتاج فى كل شخص إلى مخصص يخصه به [.

اتهى .

فلاح من بين أقوالهم هذه ، أنهم لا يريدون من الجزئى :

ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين .

ولكن يريدون :

ما تكون ماهيته مقتضية لتعينها :

.

إما بالذات .

أو بلازم من لوازمها .

كما سمعت .

والكلّي الذي لا يصدر فرد من أفرادهِ ، عن العاقل بتعقلهِ ، إنما هو ما لا يقتضى تعيينه بذاته ، أو لازمه ؛ عند التحقيق .

وأنيّ لهم أن يحكموا بتوقف الإيجاد على التصور الجزئيّ الحقيقي ، مع أن ذلك غير معقول في العلم الفعليّ ، الذي لم تكن فيه شائبة الاستفادة من الخارج .

إذ الشيء مادام لم يكن ، لا يمكن تشخيصه جزئياً ؛ لما أن الوجود الخارجى من الشخصات ؛ بل هو الشخص حقيقة ، كما سلف .

فالعقل لفعله ، إنما يتعلّق المفعول كلياً ، ثم بوجوده الخارجى كان شخصاً جزئياً . فهب أنه يعقله بعد ذلك ، أولاً يعقله ، ليس الكلام الآن فيه ، وإنما الكلام في التصور الذى تنشأ عنه حقيقة المتصور فى الخارج ، وهو لا محالة كلّي ، غاية أنه منحصر فى فرد .

ومن البين أنه إذا تُعقل :

معروض ، كما هيّة الانسان .

وعارض منضم إليه .

كالطويل بالطول المقدر .

والعريض بالعرض المقدر .

وما يتلو هذا من الأعراض .

كل ذلك بكنهه ، بحيث تحصل بذاتها عند العاقل .

[١١٧] ويمكن التوفيق بين كلاميهم بأن الكلى عندهم له معنيان :

الأول : المشهور ، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .

والثاني : ماهو مشترك بين كثيرين .

وصحة الصدور مبنية على المعنى الأول ، مع عدم الاشتراك في الواقع .

وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثاني .

ولكن يبقى أنه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة ، بحيث

ينحصر في فرد .

فلا تثبت النفس المنطبعة .

حتى يصير مجموع العارض والمعرض ، نوعا مركبا من العارض والمعرض ،

ومنحصراً في فرد .

بأن تكون تلك الصورة المعقولة المركبة ، مقتضية لتعينها بذاتها ؛ لاعتبار جميع

الخصائص فيها ، سوى الوجود الخارجى .

فلا محالة يكون هذا الفرد المركب ذا نوع ، ولا مثل له من نوعه .

على أنا لا نحتاج إلى اعتباره نوعا ، بل يكفي اعتباره عرضياً منحصراً في فرد .

إذ لا فرق بين النوع المنحصر في فرد .

والعرضى المنحصر فيه .

في هذا الحكم ، أى صحة الصدور عن المختار .

فمثل زيد وعمرو ، داخل في ذلك بأى اعتبار .

والمعجب لـ «عبد الحكيم» إذ ينقل كلام «بهمنيار» وكلام الشيخ «أبى نصر»

ثم يطيل في العيب على الشارح بما ظنه تحقيقاً .

[١١٧] [ويمكن التوفيق بين كلاميهم ... الخ] .

أقول : دفع لما عساه يقال : قد علمنا أن القواعد لا تأبى ، ما ذكرت من وجه :

قول البعض .
وقول الرئيس .
ولكن بقى أن بين الكلامين تدافعا .
قولهم : الرأى الكلى لاتنبعث عنه إرادة جزئية .
وقولهم : الرأى الكلى قد تنبعث عنه إرادة جزئية ، فى الشمس مثلا .
فأجاب : لاتدافع فإنه يمكن التوفيق :
بأن الكلى عندهم له معنيان :
الأول : المشهور المنطقى ، وهو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه .
والثانى : ماهو مشترك فى الواقع ، بين الكثير .
وصحة الصدور عن الكلى ، مبنية على اعتباره بالمعنى الأول ، وليكن ذلك
فى بعض أصنافه ، كالمحصّر فى فرد .
وامتناع الصدور مبنى على اعتباره بالمعنى الثانى عموماً ، فى جميع جزئياته .
فاندفع التدافع .
لكن بقى عليهم نقض ما استدلوا به على النفس المنطبعة بأنه يجوز أن يصدر
عن النفس المجردة الحركات الجزئية ، بسبب تصور جزئيات الحركة ، بحيث ينحصر
فى أفراد ، ولا حاجة إلى آلة جسمانية .
فلا تثبت النفس المنطبعة .
وأقول : لايرد عليهم ذلك ؛ فإنهم لم يثبتوا النفس المنطبعة ، لخصوص التصور
الفعلى ، حتى يكون جزئيا حقيقيا .
فإنك قد علمت أن هذا فى الفعلى لا يمكن مطلقا .
سواء فى الفلك .

[١١٨] واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام .

والحيوان .

والإنسان .

بل إنهم لما أثبتوا للفلك لذة ، بإدراك كالاته الفائضة عليه من مباديه ، بسبب حركاته ، وكان مجرد التصور ليس بكاف في اللذة ، بل لابد في اللذة من حصول الكمال للشيء وإدراكه .

وكان حصول الشيء محققاً لتشخصه الحقيقي ، فكان لابد للفلك من إدراكه بعد الحصول والتشخص كمالاً حاصلًا له ، وذلك كمال بدني ناشئ من الحركة الجسمانية ، فلا يكون إدراكه جزئياً بعد الحصول ، من حيث هو حاصل له ، إلا بآلة جسمانية . ثم بإدراك ذلك الكمال الجزئي ، يشتاق إلى كمال آخر مثله ، فيتحرك إلى طلبه بحركات جزئية ، ينشأ عنها مانشأ عن مثلها .

فكان من إعمال تلك القوة ، أن تحدث في الفلك تصورات جزئية ، ينشأ عنها شوق جزئي ، إلى حركات جزئية ، لكمالات جزئية . وذلك ظاهر .

وليس ماقاله الشاعر بقيد في أعناقنا .

[١١٨] [واعلم أن مسألة علم الواجب مما تحير فيه الأفهام . . . الخ] .

أقول : قد يطلق العلم في لسان أهله على معان :

منها : مبدأ الانكشاف ، أى ماهو المنشأ والعلة القريبة ، التي بها يكون الظهور والإشراف .

ومنها : الحاضر عند المدرك .

ومنها النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم .

ومنها : الصفة القائمة بالمدرك ، التي بها يكون الإدراك . وهذا المعنى بحسب المفهوم أخص من المعنى الأول .

[١١٩] ولذلك اختلفت فيها المذاهب .

وقد اتفق الحكماء على أن علمه تعالى بذاته ، أو بغيره ، عين ذاته ، كما قد برهنوا عليه ، ونقل عنهم في السابق ، فأرادوا منه - فيما اتفقوا عليه - ماهو مبدأ الانكشاف .

أى ليس مبدأ انكشاف الأشياء لذاته ، أمراً وراء ذاته .

من مبين .

أو قائم .

وهذا شيء يشترك فيه العلم ، مع بقية الصفات .

ثم لما كان من لوازم العلم بالمباين ، أن يكون منه شيء عند العالم ، وذلك الشيء هو صورته الحاكية عنه ، أو نفس ذاته ، حتى يستحكم الحضور والانكشاف ، وتحقق النسبة .

وكان الواجب تعالى واحداً بالوحدة الحقيقية ، ومنزها أن يكون مقر حادث ، ومقدسا أن يتأخر علمه بشيء عن وجود ذاته ؛ لا سيما وكثير من العوالم ، قد أتى عليه الزمان . .

كانت مسألة علم الواجب مما تتحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

فن ثم يلتبس العذر لمن نزه بالكلام ، وإن أخطأ المرام ، لما أنه من قبيل رمى السهام ، في حالك الظلام .

فسبحان من حير الألباب في جبروته ، وأخذ العقول بلاهوته .

[١١٩] [ولذلك اختلفت فيها المذاهب ... الخ] .

أقول : لأجل أن هذه المسألة - أى مسألة علم البارئ بمعنى الحاضر عند المدرك - مما يحل خطبه ويستعصى على الأذهان ، ذلوله وصعبه ، قد اختلفت الآراء والمذاهب ، وكانت محطاً لرحال كل ذاهب :

فذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته .
وعلمه بغيره - من الممكنات - عين المعلومات .
وذهب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهى التى
اشتهرت بالمثل الأفلاطونية .
وبالعض إلى قيامها بذاته تعالى ، وظاهر عبارة الإشارات يشعر بذلك .
لكن قد صرح فى « الشفاء » بنفيه ، حيث قال :
« هو تعالى يعقل الأشياء دفعة ، من غير أن تتكرر بها صورها فى جوهره تعالى ،
أو تتصور حقيقة ذاته تعالى ، بصورها .
بل يفيض عنها صورة معقولة ، وهو أولى بأن تكون عقلا من تلك الصور الفائضة
من عقلية بذاته .

ولأنه يعقل ذاته ، وأنه مبدأ لكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء] .

فذهب البعض من الحكماء إلى أن علمه بذاته ، عين ذاته .
وهى كلمة اتفاق بينهم ؛ إذ ليس يحضر المدرك من ذاته ، سوى ذاته .
ومحل الخلاف قوله :
[و بغيره - من الممكنات ، عين المعلومات] .
أى ليس يحضر عند ذات البارى ، من المعلومات ، سوى ذواتها الخارجية .
وهذا لا نعلم له قائلا من الحكماء ، إلا من قال : إن الامتداد الزمانى بجميعة ،
موجود عن البارى أزلا وأبدا .

والممكنات بأسرها - حتى حوادثها اليومية - رسوم عليه ، فهى بذواتها موجودة
أزلا وأبدا ، لا انصرام فيها ولا انقضاء ، ولا حدوث ولا عدم .
وإنما ذلك بما تترأى لغير حديد البصر .

إذ ليس من الحكماء من يقول : بأنه لا يعلم الأشياء إلا بعد وجودها ، بل ذلك
مذهب كلامى ، بل أشعري فى رأى بعضهم ، تقدم تشنيع الشارح عليه .

وذهب البعض من الحكماء أيضاً : إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة عن المواد ، غير قائمة بشيء من الذوات ، حاكية عن الموجودات الخارجية ، بجميع أطوارها .

بل هي هي ، إنما تميز الخارجيات عنها ، بنيل إشراق الوجود - أي الظهور - عليها . وهي التي اشتهرت بـ [المثل الأفلاطونية] .

وينسب هذا المذهب إلى أفلاطون ، قال :

إن بين العالم المحسوس - أي الخارجى - .

والعالم المعقول .

علماً آخر ، يسمى [عالم المثال] ليس في تجرد المجردات . ولا في مقارنة الماديات .

وكل كلى ، وكل جزئى ، من الخارجيات ، فله صورة تحاكيه من ذلك العالم ،

بحيث يصح أن يقال : إنه هو . كأن الشيء واحد ، وعوالمه مختلفة .

ولا نطيل في بيان ما قاله

فهذه الصور الكائنة في ذلك العالم ، هي الحاضرة عند البارئ تعالى أزلاً وأبداً

لا يعترها التغير والتبدل بحال ، فعلمه بها حضورى .

وهي من الخارجيات ، بمنزلة المعقول من الماهيات منها . فتتكشف الخارجيات

بانكشاف هذه الصور ؛ لهذا كانت علماً .

وهذا الذى اشتهر من أن المثل الأفلاطونية ، هي الصور المثالية ، خلاف ما هو

التحقيق من مذهبه .

إذ قد حقق من رأيه فيها أنه يريد أن لكل نوع من أنواع العالم المحسوس ،

وما يتعلق به ، سواء كان .

فلكياً أو عنصرياً .

بسيطا أو مركبا .

جوهرها مجردا من عالم العقولات، يدبر أمره بفيضان ما يستعد ذلك النوع لفيضانه من الكمالات .

وهذه هي المعبر عنها في لسان الشرع بـ [الملائكة] كما ورد :

[ملك الجبال قال] .

[وملك البحار فعل] .

وما يشبه ذلك في الأحاديث كثير .

ومع الاعتراف بكون هذا الجوهر المدير جزئيا ، يقول :

[بأنه ذلك النوع] .

لأنه الظاهر في جميع أشخاصه ، القائم بوجودها وحفظها .

وتسمى هذه الجواهر في لسانهم بـ [أرباب الأنواع] و [المثل الأفلاطونية] .



وذهب البعض من الحكماء كـ [أرسطو] ومن نحائحوه ، إلى أن علمه تعالى بغيره ، صور مجردة ، لكن ليست قائمة بذاتها ، بل ذهب إلى قيامها بذاته تعالى .

وظاهر عبارة « الإشارات » يشعر بذلك ، حيث قال في « نمط التجريد » :

[الصور العقلية ، قد يحوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية مثلا ، كما نستفيد من السماء صورة السماء .

وقد يحوز أن تسبق الصورة أولا ، إلى العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثل ما نعقل شكلا ، ثم نجعله موجودا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل ، على الوجه الثاني] .

تهى .

وإنما كان هذا ظاهرها ؛ لأنه يمكن تأويلها بأن النحو الثاني هو سبق العلم على الوجود ، وإن كان لا وجه حصول الصورة .

و يشعر بذلك الظاهر أيضاً صريح عبارته في رسالة له في « العلم » حيث قال : [العلم : إنما هو حصول الصورة المعلومة ، وهو مثال لأمر خارجي .

وذلك مطرد في القديم والحادث .

وعلم البارئ تعالى مقدم على المعلول الخارجي .

وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها .

ولا يجوز أن تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضع آخر ؛ فإنه يستلزم

الدور ، أو التسلسل .

ولزم أن لا يكون علما له ، ولا جزءاً لذاته ؛ فإنه يؤدي إلى تكثر ذاته .

ولم يكن صوراً معلقة أفلاطونية ، لما أبطلناه .

ولم يكن من الموجودات الخارجية ؛ إذ العلم لا يكون إلا صورة .

فلم يبق من الاحتمالات ، إلا أن يكون في صقع الربوبية [.

اتمهي .

و يشعر بذلك أيضاً عبارة « الشفاء » بعد ترديده لإبطال الاحتمالات ، حيث قال :

[وإن جعلت هذه المعقولات ، أجزاء ذاته ، عرضت الكثرة .

وإن جعلتها لواحق ذاته ، عرض أن لا يكون - من جهةها - واجب الوجود ؛

لملاصقة ممكن الوجود .

وإن جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات ، عرضت المثل الأفلاطونية .

وإن جعلتها موجودة في عقل ما ، عرض ما ذكرنا قبل هذا من الحال .

فبقى أن تبعد جهداً في التخلص من هذه الشبهة ، وتحفظ أن لا تكثر في ذاته

ولا تبال حينئذ أن يكون ذاته تعالى مع إضافة ممكن الوجود ؛ فإنها من حيث هي
علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاته .
وتعلم أن العالم الربوبي عالم عظيم .
اتهى .

وما تشعر به هذه العبارات ، هو ما يعلمه القوم مذهبا للشيخ الرئيس في هذه
السألة ، لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال :
[هو - أى البارى تعالى - يعقل الأشياء ، دفعة من غير ترتيب فيما بينها :

بالتقدم .
والتاخر .
} الذاتى أو الزمانى .

من غير أن تتكثربها - أى بتلك الدفعة - صورها - أى صور تلك الأشياء -
فى جوهره تعالى - أى بحيث تكون تلك الصور قد أخذ بكثرتها كل منها شيئا
من ذات البارى تعالى - لما يلزم ذلك من الكثرة فى ذاته ، بعروض الانقسام حينئذ .
أو تتصور حقيقة ذات البارى تعالى ، بصور تلك الأشياء .
بأن تكون حقيقة البارى تامة مع كل صورة ؛ لما يلزم عليه من مقارنة الممكن
المستلزم للإمكان .

بل الصور فائضة عنه - خارجية أو عقلية - خارجة عنه .
غايتها تفيض عن ذاته معقولة له ، ليس تتأخر عقليته لها عن فيضها .
وهو - أى البارى تعالى - أولى بأن يكون عقلا - أى علما بالمعنى المذكور -
من تلك الصور الفائضة عنه ، بسبب عقليته .
ثم برهن على ما ادعاه فى هذه المقالة بقوله :
[لأنه يعقل ذاته بذاته ، فذاته حاضرة عنده ، بدون الوسطة .

وإنه - أى والحال أن البارى تعالى - مبدأ لكل شيء ، فيتعقل من ذاته كل شيء ؛ لما أن العلم التام بالعلة التامة ، يستوجب العلم بالمعلول ؛ وإلا لما يكن العلم بالعلة تاما .

فحضور ذاته لذاته ، كاف عن حضور المقولات عند ذاته ، أو هو هو ؛ فلا يحتاج إلى تصور ذاته بشيء من الصور [.

وحاصل هذا القول أن البارى تعالى لما كان عاقلا لذاته بذاته .

وذاته علة تامة لجميع معلولاته .

وجب أن يكون عقله للكل من ذاته لذاته ؛ بدون احتياج إلى شيء وراء ذاته . وهذا على أن قوله :

[لأن ... الخ] بدون [واو]

وعلى نسخة [الواو] يكون قوله :

[لأن ... الخ] .

علة مقدمة على معلولها .

معلولها قوله :

[فيتعقل من ذاته كل شيء] .

والمعنى بحاله ، إلا أنه على هذه النسخة الأخيرة ، يكون استثنافا لدفع ما يتوهم من السالف .

وبالجملة : فلم الأول تعالى بذاته ، وبغيره ، لا بكثرة في ذاته ، ولا في صفاته .

وقد نقل « الصدر الشيرازى » عن الشيخ مثل هذه العبارة ، وقال :

[فإن عقل الأول ومعقوليته ، عبارة عن تجرده عن المادة ، وهو أمر سلبى ، فقد

تضارب قول الشيخ في هذه المسألة] .

[١٢٠] وكلام شارح « الإشارات » في شرح « الإشارات » وغيره ،
يحوم حول ظاهر كلام « الشفاء » في هذا الموضع .
فإنه قال :
« كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ، التي
هو بها هو .

لا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك
الصادر ، التي هو بها هو .

واعتبر من نفسك أنك إذا تعقلت شيئا بصورة يتصور بها ، أو يستحضر بها ؛
فهو صادر عنك ، لا بإفترادك مطلقا ، بل بمشاركة مامن غيرك .
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ،
كذلك تعقلها أيضا بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .
بل إنما تتضاعف اعتباراتك .
المتعلقة بذاتك .

أو بتلك الصور فقط .

أو على سبيل التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذا الحال ؛ فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه .

[١٢٠] [وكلام شارح الإشارات . . . الخ] .

أقول : قد يبدو لظاهر النظر في قول « الشفاء » المذكور آتفا ، أن علم الواجب
تعالى بالصادرات عنه ، هو :
عينها في أول الصادرات .

وصورها الحاضرة عند الصادر الأول في غيره .

أو عينها في الكل .

لكن الثانى غير محتمل من قول « الشيخ » فإن « الشيخ » ينزه البارى أن يجهل الحوادث قبل وجودها، فلم يبق مما ينبىء عنه ظاهر القول، إلا ما كان من الاحتمال الأول. ولزوم الصادر الأول لذاته ، يدفع ما يرد عليه من مثل هذا الذى أورد على الثانى، وإن كان لنا فيه كلام يأتى .

وكلام شارح الإشارات « المحقق الطوسى » فى شرح الإشارات - فى مقام شنع فيه على الشيخ ، على خلاف ما التزمه - يحوم حول ظاهر كلام الشفاء ، فى هذا الموضع ، على الاحتمال الأول .

فإنه - أى شارح الإشارات - قال فى شرح الإشارات :

[كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته لذاته - أى فى أن تدرك ذاته ذاته - إلى صورة غير صورة ذاته - أى غير هوية ذاته الخارجية ، التى هو بها هو - بل ذاته كافية فى علمه بذاته : فإن صورة غير ذاته :

إن كانت مباينة لذاته ، فكيف تكون مرآة لها ؟ :

وإن كانت وجها من وجوه ذاته ، فذاتها أقرب لذاتها ، من وجهها ، فهى أحق أن تكون إدراكا لذاتها .

كذلك لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التى هو بها هو ؛ وذلك لأن الصادر عن الذات ، للذات ، وجه من وجوه الذات .

فإن صدر كان ؛ كأن الذات قد حضرت عند ذاتها - بوجه القيد - بعد حضورها

لا به .

وحضور الذات عند الذات ، كاف فى علمها بذاتها ، على أى نحو من أنحائها .

فإن تمثلت بعد تمثل الصادر لديها بصدوره ، بتمثال آخر ، فذلك حضور آخر سوى حضور الصدور .

ولا يحتاج الأول إلى الثانى ، فى كونه حضورا عند الذات .

فالعلم بالصادر ، سوى الصادر ، فمن ثم صح التشبيه بين موضوعى : العلم بالذات .

والعلم بالصادر .

أى لأن الثانى من قبيل الأول .

واعتبر من نفسك بوجدانك ، أنك إذا تعقلت شيئا كالإنسان ، بصورة تتصوره بها ، كحده - الحيوان الناطق - أو تستحضره بها عند الذهول عنه .

فهى - أى تلك الصورة - صادرة عن نفسك ، فائضة عنك ، لك .

لكن لست المؤثر المفيض بانفرادك مطلقا .

بل وإن كنت منفردا فى ذلك عن مساعدة الجسم وتابعه ، فلست منفردا عن مبادئك العالية .

بل إن نسب إليك الإصدار ظاهرا ، فذلك بتأثير ما ، من غيرك ، وهو مبدؤك الأول الواجب الوجود ، كما سبق أنه التحقيق .

ومع ذلك فإنك لا تعقل تلك الصورة الصادرة عنك ، بغيرها . بل كما كانت تلك الصورة وجها من وجوه ذلك المتصور ، فتعقل ذلك الشيء المتصور ، بها .

كذلك تعقلها أيضاً بذاتها ؛ لما أنها من إضافات ذاتك الحاضرة عندك بها ، فتمثلها حضور ذاتك بوجه تلك الصورة ، عند ذاتها .

فتعقل الإنسان والحيوان الناطق ، بتلك الصورة الواحدة - وهى الحيوان الناطق -

[١٢١] ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط في تعقلك إياها .

فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محلا لها ، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطا في حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط في تعقلك إياها ، إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول .

فإن حصلت تلك الصورة لك ، بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

من غير أن تتضاعف الصور فيك ، بل إنما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك فقط ، فتعتبرها من حيث هى :

مبدأ انكشاف الإنسان بصورة حده .

ومبدأ انكشاف الحدينفسه فقط .

والمتعلقة بتلك الصورة فقط ، لكونها علما للإنسان ، وعلمًا لذاتها .

أو الاعتبارات على سبيل التركيب ، من الاعتبارات المتعلقة بالذات ، والمتعلقة بتلك الصورة .

وإذا كان هذا حالك ، مع ما يصدر عنك ، مع أنه بمشاركة غيرك . وإضافته إليك ليست بالحقيقة .

فما ظنك بحالة العاقل ، مع ما يصدر عنه بذاته ، لذاته ، وإضافة إليه على وجه الحقيقة ، من غير مدخلية غيره فيه ؟ .

فلا محالة كان أحق بالصادر أن يكون وجهها من وجوهه ، فيدرك بحضوره مع ذاته ، بدون شيء آخر يعود منه على مصدر هو المدرك .

[١٢١] [ولا تظن . . . الخ] .

أقول : قد يكون من ظنك أن هذا التقريب بالاعتبار الوجدانى ، غير تام ؛ وذلك لأن صورة الحيوان الناطق ، إنما كانت كافية في انكشافها لذاتك ؛ لأنك محل لها ، فكانت من صفات الذات .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله .

فإذن المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحمل فيه .
فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .
وإذ قد تقدم هذا ، فأقول :

وحضور الذات المتصفة عند نفسها ، كاف في تعقلها وأوصافها .
وليس كل صادر عن العاقل ، حالا فيه . فليس يلزم أن كل صادر عن العاقل ،
فصورته التي بها هو ، كافية في تعقل المصدر له لفقد شرط التعقل ، وهو الحلول ، حينما
لم يكن حالا .

فهذا ظن بين الفساد ؛ فإن المفهوم من العلم ، ليس إلا الحاضر عند المدرك .
وهذا لم يؤخذ في تحصيله حلول ، ولا عدمه ، بل لا يصح .
فإنك قد تدرك ذاتك ، بحضور نفس ذاتك ، مع عدم إمكان الحلول .
وقد تدرك بالحلول في غير ذاتك .

فليس يجوز أن يقال : إن الحلول شرط في التعقل ، بل يجب أن يقال : إنه
لما كان الواجب في العلم ، حضور المعقول لدى العاقل ، وجب أن يكون هذا الواجب
على أي أفعاله .

وربما لا يمكن حضور الذات عند الذات ، لما منع ؛ فتحضر الصورة ، فلا بد
أن تكون حالة في العاقل .

وقد يمكن حضور ذات المعقول عند العاقل ، فذاك أتم وأجلى .
فكونك محلا للصورة ، إنما هو شرط في الحصول ، الذي هو اللازم في العلم
على الوجه الأول .

[١٢٢] قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين :

فإن كان الحصول بوسيلة أخرى ، سوى الحصول ، حصل التعقل أيضاً بدون الحلول ؛ لما أن المدار في العلم حصول المعقول من أى طريق أتى .

فإن ذهب وهمك ، إلى أن لا سبيل إلى الحضور ، فيما وراء الذات ، إلا سبيل الحلول ؛ لما أنه أتم النسب للاتصال ، بعد الاتحاد ، فتفطن واعلم أن مدار أمر الحضور عند الغير ، إنما هو تحقق نسبة الاتصال بينهما .

ومعلوم أن نسبة الشيء لفاعله ، ليست أدنى من نسبته لقابله ، بل النسبة للفاعل أرق وأعلى في مقام الاتصال ؛ فإن الشيء قد يكون لفاعله بالاعتضاء ، كما في الفاعل التام ، بل في جميع الفاعلين .

والناقصات متممات لنفس الشيء ، لا لنفس فاعله .

بخلاف نسبته إلى القابل فإنها الإمكان دائماً .

فالنسبة إلى الفاعل ، نسبة هي أتم النسب .

بل المحقق يعلم أن تعقل الصورة ، إنما كان لما للعقل فيها من الفعل .

ولو أنه كان قبولاً محضاً ، لم يُفد تعقلاً ، فلتفهم .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له ، حاضرة عنده ، من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل لها ، من غير أن تكون حالة فيه .

[١٢٢] [قد علمت أن الأول عاقل لذاته . . . الخ] .

أقول : قد علمت بما بيّن في محله ، أن الواجب عاقل لذاته ، لحضور ذاته المجردة عند ذاته ، من غير تغاير بين :

ذاته .

وعقله لذاته .

ذاته .

وعقله لذاته .

في الوجود ، إلا في اعتبار المعبرين .

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون علتين :

أعنى ذاته .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً .

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبائنا للآخر ، والثاني

متقرا فيه تعالى .

في الوجود الخارجى ؛ فإن العلم بالذات ، عين العالم والمعلوم ، بدون مغيرة في الخارج ، كما أشرنا إليه فيما سبق .

بل ولا تغاير في الوجود العلمى أيضاً ، إلا بالاعتبار البحث الاختراعى ، الذى لا منشأ له في نفس الأمر .

وقد ذكر ذلك « الشيخ » في « الشفاء » حيث قال :

[ذاته تعالى ، عقل ، وعقل ، ومعقول ؛ لا أن هناك أشياء متكررة .

وذلك لأنه ؛ بما هو هوية مجردة عقل .

وبما يعتبره أن هويته المجردة لذاته ، معقول ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته لها هوية مجردة عاقل ذاته .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين ، اعتباريا محضا .
فاحكم بكونه في العلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس عقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة
مستفاضة ، مستأنفة تحمل في ذات الأول ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

فإن [المعقول] هو الذى ماهيته المجردة لشيء .

و [العاقل] هو الذى له ماهية مجردة لشيء . وليس من شرط هذا الشيء أن
يكون هو ، أو آخر ، بل شيء مطلقا .

والشيء مطلقا أعم من أن يكون هو ، أو غيره .

فالأول : باعتبارك أنه ماهية مجردة لشيء ، هو عقل .

وباعتبارك أن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

وباعتبارك أن الماهية المجردة ، لشيء ، هو معقول [.

إلى أن قال :

[فقد فهمت أن نفس كونه معقولا ، وعاقلا ، لا يوجب كونه اثنين في الذات .

ولا اثنين في الاعتبار أيضا ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين :

أن كونه عاقلا .

وكونه معقولا .

إلا اعتبار أن مجردة لذاته .

وأن ماهية مجردة ذاتها له . [

وههنا تقديم وتأخير في المثال .

والفرض المحصل واحد .

انتهى .

فقد علمت أن لاتغاير بين ذاته ، وعقله لذاته ، بوجه .

و برهنت في مقامه ، أن العلم بالعلة ، يوجب العلم بالمعلول ، فحكمت .
أن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .
فإذا حكمت بكون العلتين :
أعنى ذاته التي هي علة للمعلول الأول .
وعقله لذاته الذي هو علة لعقله للمعلول الأول .
شيئاً واحداً في الوجود ، لما سبق .
فاحكم بكون المعلولين :
أعنى العقل الأول ، الذي هو معلول الذات .
وعقل الواجب إياه ، الذي هو معلول العقل الأول لذاته .
شيئاً واحداً من غير تغاير بين هذين المعلولين ، يقتضى أن يكون :
أحدهما : وهو المعلول الأول ، مبايناً للواجب ، غير متقرر فيه .
والثاني : أى تعقله للمعلول الأول ، متقراً فيه ، غير مباين له
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً ، ليس فيه شائبة الاستناد لواقع ؛
فاحكم بكونه في المعلولين كذلك ؛ إذ العلة الواحدة إنما يصدر عنها معلول واحد .
واثنينية المعلول بوجه ، فرع عن اثنينية العلة ؛ وإذ لا اثنينية بين العلتين ،
فلا اثنينية بين المعلولين .
فإذن وجود المعلول الأول وذاته ، هو نفس عقل الأول إياه ؛ لانتفاء التغاير
بينهما ؛ لانتفاء التغاير بين علتيهما .
فقد كان عقل الواجب لمعلوله ، بدون احتياج إلى صورة مستأنفة متقررة في ذات
الأول ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .
وليس لك أن تتوهم أن هذا يعارض الحكم بأن العلم بما سوى الذات ، إنما هو
بمحصول صورة المعلوم ، في ذات العالم .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولاتها ، بحصول الصور فيها ، وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا هو معلول للأول الواجب ؛ كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية - على ما هى عليه فى الوجود - حاصلة فيها . والأول الواجب يتعقل تلك الجواهر ، مع تلك الصورة لا بصورٍ غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور .

وكذلك الوجود على ما هو عليه .
فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال .

فلا بد من حصول صورة من العقل فى ذات الأول ، حتى يعقله ؛ لما قد مهدناه فى المقدمة : أنه ليس كل عقل يحتاج إلى حلول الصورة فى العاقل ، بل ذلك فى غير عقل الفاعل للصادر .

[١٢٣] ثم لما كانت الجواهر . . . الخ .
أقول قد أثبت أن عقل الأول لمعلوله الأول ، عين المعلول بهويته الخارجية . ويريد الآن أن يثبت أن علم الحق الأول بجميع ذرات الوجود المعلولة له ، على وجه لا يتقرر شئ من صورها فى ذاته تعالى .

وحاصله : أن الجواهر العقلية - التى منها المعلول الأول - إنما تعقل ما ليس بمعلول لها ، بصورة تحملها من ذلك الذى ليس بمعلول .
وقد تحقق فى محله : أن الجواهر العقلية تعقل الأول الواجب ، بإشراق الواجب عليها .

وقد سمعت مراراً أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .
وكل ذرة من ذرات الوجود ، فهى معلولة للحق الأول تعالى .
فلما تعقل المعلول الأول الواجب الأول ، وجب أن يتعقل جميع معلولات الواجب الأول .

[١٢٤] قلت : هذا الكلام إقناعى ، من وجوه :

وحيث إنه تعقل لما ليس بمطول ، فليكن بحصول الصور فى ذات العقل الأول .
فصور جميع الموجودات - مما كان ، وما يكون - حاصلة فى ذات العقل الأول .
والحق الأول ، يعقل العقل الأول ، بعقل هو عين العقل الأول ، فليعقل جميع
ذرات الوجود بتلك الصور الحالة فى العقل الأول ، لما أنها حاضرة فى العقل الذى
هو حاضر عند الأول بذاته ؛ بدون احتياج إلى حضور آخر ، ولا صور لتلك الصورة .
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، بدون لزوم محال .



وبما قررنا تبين لك ، أن المقدمة التى قدمها المحقق ، نافعة فى دلياله ، بل
عليها مداره .

واندفع ماشوش به الحواشى .



ثم إن على هذا المحقق كلاما من وجوه كثيرة .
منها : أن علم الأول يجب أن يتقدم بالذات على معلولاته ، وإلا كانت صدره
عن الذات ، مع الشعور ، لا بالشعور .
وهذا يناهى ماتقرر فى مداركهم ، من أن نظام الوجود إنما هو ناشئ من
علمه تعالى ، ومتسبب عنه .
وأن علم الواجب يجب أن يكون فعليا ، بحيث يكون مبدءا لتقرير الحقائق
فى الخارج .

وتحقيق هذا المحقق ، قاض بأن وجود الحقائق ، هو العلم ، لا مسببه .

ومنها غير ذلك ، مما لا نطيل بذكره .

ومنها بعض ماسيذكره الشارح .

[١٢٤] [قلت : هذا الكلام إقناعى . . . الخ] .

الأول أن ما ذكره من أنه :

كما لا يحتاج العاقل في إدراك ذاته ، لذاته ؛ إلى صورة غير صورة ذاته ، لا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر .
غيرُ بيّن .

وما ذكره من الاعتبارات من نفسك ، لا يفي ببيانه ، ولا بالتأنيس به ؛ فإن الصور العقلية القائمة بذات العاقل ، من صفات ذاته .

والذات مع سائر صفاته ، حاضرة عند نفسه ، غير غائبة عنها .

وليس المعلول الأول من صفات الواجب ، حتى يكون حضوره مستلزماً لحضوره ، وإدراكه مستلزماً لإدراكه .

أقول : أى أن كلام شارح « الإشارات » إقناعى ، أى خطابى غير برهانى .
والمقام مقام البرهان فلا تفيد فيه الخطابة .
وبيان أنه غير مبرهن من وجوه .

الأول : أما ما ذكره من عدم احتياج الفاعل العاقل ، في عقله للصادر عنه ، إلى سوى ما به الصادر ، قول بغير دليل ، فكان الواجب أن يستدل عليه ، حتى ينظر في دليله .

وليس من الجائز إهماله عن البيان ، مع أنه مقدمة البرهان .

وأما ما أوضحه به من الاعتبار بالنفس ، فتمثيل للإيضاح لا يفي بالبيان البرهانى ، بل ولا يُستأنس به ؛ للفارق بين المثال ، والممثل له ؛ فإن الصور العقلية الصادرة عن نفوسنا ، من صفات نفوسنا .

فحضور نفوسنا عند نفوسنا ، يستلزم حضور الصور العقلية عندها ؛ لاستلزام حضور الموصوف ، حضور الصفة .

بخلاف العقل الأول مع الواجب ؛ فإنه مباين له بالذات .

[١٢٥] الثانى :

أن تعقل الصورة بنفسها - من غير احتياج إلى صورة أخرى - ليس لعلاقة

حضور البارى عند ذاته ، لا يستلزم حضور العقل الأول ، عند ذات البارى تعالى ، فإن حضور أحد المتباينين عند شىء ، لا يستلزم حضور الآخر عنده .
فلا يستلزم إدراك البارى لذاته ، إدراكه للعقل الأول .
فقول الشارح :

[حتى يكون حضوره مستلزما . . . الخ] .

صريح فى أنه مانع لكون العقل الأول ، حاضرا عند ذات الواجب بذاته ،
أى بل لا بد فى حضوره عندها ، من شىء آخر ، كصورته ، فلا تعقل .
هذا ما قاله الشارح .

وأقول : أنت تعلم أن هذا هو الظن الذى نفيه المحقق بقوله :
[ولا تظنن] .

فكان من الواجب على الشارح أن يكتفى بالإيراد الثالث عن هذا الإيراد ،
حتى تنظر ماذا يكون .

وأما منع الشارح لكون العقل الأول حاضرا عند البارى بذاته ، فكأبرة
فى البديهى ؛ إذا البدهة قاضية بأن الفاعل لا يؤثر فى الغائب عنه ؛ إذ لا بد من تحقق
العلاقة بين المؤثر والمؤثر .

وكيف يقال : إنه صادر عنه ، وناشىء وآت منه ، مع أنه غائب عن ذاته ، منقطع
الصلة عنها ؟ !

إن هذا إلا بهت ، فليس الحضور لعلاقة الوصفية فقط ، بل من موجبات الحضور
علاقة التأثير .

[١٢٥] [الثانى أن تعقل ... الخ] .

الصدور ، حتى يقال : إذا تعقلت النفس صورة بنفسها ، مع أنها صادرة عنها بمشاركة غيرها ، فبالأولى أن لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته - من غير مداخلة غيره فيه - إلى غيره بل تعقل الصورة :

بعلاقة الحلول .

أو بالصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، في الواجب تعالى عن ذلك .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور ، غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة ، لكان مقرباً لهذا المدعى .

وليس الأمر كذلك ؛ فإننا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا ، المبينة لنا ، إلى الصورة ، كما يشهد بها الوجدان .

أقول : لا يكون الشيء أولى من نظيره ، في حكم ، إلا لو كان موجب الحكم ومداره ، في ذلك الشيء ، أقوى وأولى منه في نظيره .

فيقال : إذا ثبت الحكم في ذلك النظر ؛ لأجل هذا المدار ، فأولى أن يثبت في ذلك الشيء ، لأجل هذا المدار بعينه .

إذا علمت هذا ، علمت أنه يرد على « الحق » فيما ذكره من أن :

تعقل الباري للمعلول الأول ، بدون صورة ، سوى هوية المعلول الأول ، أولى بالوقوع والتحقق ، من تعقلنا للصورة الحاصلة فينا ، بدون تجديد صورة لتلك الصورة :
لما أن الصدور :

في الأول ، بلا مشاركة .

وفي الثاني ، بالمشاركة .

منع ظاهراً .

فإن مدار التعقل ليس هو الصدور فتعقلُ النفس الصورة بنفسها - بدون احتياج إلى صورة أخرى - ليس لعلاقة الصدور ؛ حتى يقال : إذا تعقلت النفس الصورة بنفسها ، لهذه العلاقة ، مع أن الصدور بالمشاركة ؛ فليكن تعقل الواجب للمعلول الأول - بدون احتياج إلى صورة سواء - أولى .

لما أن العلاقة - وهي الصدور هناك - أقوى ، لمكان الاستقلال ، وعدم المشاركة ، بل مدار التعقل هو الحلول فقط ، أو هو مع الصدور .
فتعقلُ النفس :

بعلاقة الحلول .

أو بعلاقة الصدور ، مع الحلول .

ولا حلول للمعلول الأول ، في ذات الواجب تعالى ، فقد فقدَ فيه تمام المدار ، أو جزؤه ؛ فلا يقع التعقل .

نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الأمور المبينة لها ، كحركات الجسم غير الحالة فيها ، بدون الاحتياج إلى الصورة - أى صورة ذلك الصادر - نسهل علينا الجزم ، بأن الحلول ليس بمدار للتعقل ، ولا جزء المدار .
وانفرد الصدور بالمدارية .

فكان الإتيان بحكم النفس مقرباً لهذا المدعى ، وليس الأمر كذلك - أى ليست النفس عالمة ببعض المبيّنات بدون صورة - فإننا نحتاج في تصور الأمور الصادرة عنا ، لبينة لنا ، إلى الصورة ؛ كما يشهد به الوجدان ؛ فإننا نحس الصادر عنا بحواسنا ، التي لا تدرك إلا صوراً تذهب إلى الحس المشترك والخيال ، وسائر القوى .

ونحن نقول : منعُ الشارح هذا ، بمنزلة منع الشيء بعد تسليمه ؛ فإنه يسلم أن العلم هو الحاضر عند المدرك ، والكلام فيه .

[١٢٦] الثالث :

أن قوله : « ولا تظنن : أن كونك محالا لتلك الصور ، شرط في تعقلك إياها ؛ فإليك تعقل ذاتك ، مع أنك لست محالا لها » .
ضعيف ؛ لأنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد الأمرين ، من كونه :

فالمدار الحضور ، لا الحلول ، ولا الصدور .

وذكرُ الصدور ، لكونه علاقة للحضور ، الذى هو علاقة التعقل ، لا لأنه علاقة التعقل ومداره .

والمعلول الأول ، حاضر عند الأول .

فمنعُ كونه علما ، منع لكون الحاضر عند المدرك ، علما .

فإن كان ثم نزاع ، فليكن في أصل مفهوم العلم ، وليس هذا محله .

وقوله : [نعم ، لو كانت ... الخ] .

شرطية صحيحة ، مقدمها واقع ، فتاليها لازم .

وذلك لأننا قد نعلم حركاتنا ، وسكناتنا بدون صور تحل في ذواتنا ؛ فإن الآكمه

الأصم ، فاقد الذوق ، واللمس ، والشم ؛ إنما يتحرك عن إرادة صادرة عن تعقل .

وليس لنا فعل مبين لنفوسنا ، سوى حركاتنا وسكناتنا ، غاية الأمر أنا ندرکہا

بإدراك آخر ، بعد الصدور عنا ، بحواسنا .

و بعد الغيبوبة عنا ، قد يكون ذلك ، وتارة لا يكون .

وأيضاً الصور الإدراكية - فى الآلات الجسمانية - مبينة للنفس لا محالة ، ولا

تحتاج النفس فى إدراكها إلى سواها ، على ما قالوا ، وبينوه .

فلم النفس بالصادر المبين ، لم يحتج إلى صورة ، سوى مابه المبين ، هو كما يشهد

به الوجدان .

[١٢٦] [الثالث : أن قوله : ولا تظنن ... الخ]

ذات العاقل .

أو وصفاله .

[١٢٧] الرابع :

أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل » .

غير ظاهر ، بل يكاد يكون مصادرة .

أقول أى مما يرد على قول « المحقق » : [ولا تظن أن كونك محلا للصورة شرط في تعقلك إياها . . . إلى آخر ما قاله الشارح فيما سبق] .

أنه يجوز أن يكون شرط التعقل أحد أمرين :

كون المعقول ، ذات العاقل .

أو وصفاله حالا فيه .

فلا يمكن التعقل ، لما ليس واحدا منهما .

وأنت قد علمت : أن شرط التعقل هو الحضور على أى وجه .

وأن كون الشرط أحد الأمرين ، باطل بعلم النفس ، بصور الجسمانيات الحالة في الآلات ، مع أنها مباينة لها ، ليست ذاتها ، ولا وصفا لها .

بل هي وصف للجسم الذى هو آلتها .

وما قد يتمحل به للشارح ، مما ذكره الحواشى ، ضعيف لا يعبا به .

[١٢٧] الرابع : أن قوله : « فإن حصلت . . . الخ » .

أقول : يريد أن يمنع قوله :

[فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه ، سوى الحلول فيك ، حصل التعقل]

بأنه غير بَيِّن ولا ظاهر ، بل هو عين المدعى .

فأخذه في الدليل يكاد يكون مصادرة .

[١٢٨] الخامس :

أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول الشيء لقابله » .

إن أراد به حصوله بالنظر إلى القابل ممكن .

و بالنظر إلى الفاعل واجب .

فيكون حصوله للفاعل آكد وأوثق ، فلا يكون دون حصوله للقابل .

وإنما لم يكن مصادرة ، بل قريباً منها ، لما في التفریع من شائبة الاستدلال .

وأنت خير بأنه إن سلم ، أن المدار هو الحضور - على أى وجه - :

لا الحلول فقط

ولا مع الصدور .

ولا بشرط كون المعقول ذات العاقل ، أو وصفه له .

فن الواجب عليه أن يقبل قوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

وهذا المسلم برهانه ، المتفرع هو عليه ، وإن لم يسلم ذلك ، بناء على منعيه السابقين .
فقوله :

[فإن حصلت . . . الخ] .

قول مدلل مطعون في دليله ، بالتنوع السابقة ، فلا يجعل الطعن فيه ، وجهاً مستقلاً ؛ إذ لا طعن فيه سوى ماسبق من التنوع .
فكان عليه أن يحذف هذا الرابع .

[١٢٨] [الخامس : أن قوله : ومعلوم . . . الخ] .

أقول إيراد على بيان « المحقق » وجهة الحصول بما سوى الحلول ، وهى الصدور

بقوله :

فلم ، لكن لا يظهر أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى فى حصول التعقل .
بل ربما كان هذا النحو من الحصول - أعنى الحصول للقابل - فى بعض الموجودات ،
وإن كان أضعف من الحصول للفاعل - فى معنى الوجوب ، والإمكان - شرطاً
انتفى ، كما أن حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد .
وحصوله للفاعل - وإن كان أقوى من الحصول للقابل - لا يستلزم الاتصاف به .
وإن أراد أن حصوله للفاعل ، فى كونه علماً ، ليس دون حصوله للقابل ، فى
ذلك ، فمتنع .

[ومعلوم أن حصول الشئ للفاعل ، فى كونه حصولاً لغيره . . . الخ] .
وحاصل الإيراد : أنه إن أراد أن حصول الشئ بالنظر إلى القابل ، ممكن ؛ لجواز
أن ينعدم المقبول ، مع وجود القابل - من حيث هو قابل - ولا يستحيل عدم المقبول ،
بالنظر إلى ذات القابل - من حيث هو قابل - بوجه .
وحصوله بالنظر إلى الفاعل واجب ، لعدم جواز عدم المعلول ، مع وجود العلة ،
إذا استكملت شروط العلية . فيستحيل عدم الشئ عند وجود فاعله ، من حيث هو
فاعل ، خصوصاً إن كان تاماً .
وما ذاك إلا لقوة استناد منه إليه ، فيدوم بدوام ذاته ، كأنه من تمام ذاته ،
فيكون حصوله للفاعل آكد ، وأوثق ؛ فلا يكون دون حصوله للقابل .
فلم ، لكن لا يظهر ، ولم يتبين ببرهان أن الحصول على أى وجه كان ، يكفى
فى حصول التعقل ، وأن العدة فى التعقل هو قوة النسبة .
ولم لا يجوز أن الحصول بوجه الحلول - وإن كان أضعف - يكون شرطاً فى التعقل ؛
فإن القوة فى طرف الوجود - من وجوب ، وإمكان - وهى غير ما الكلام فيه
من التعقل .

[١٢٩] السادس:

أن قوله : « إذ حكمت بكون العلتين :
أعنى ذاته .

كما أن حلول العرض في الحل ، شرط في اتصاف الحل بالعرض ، وبه يحصل
الاتصاف .

بخلاف حصوله للفاعل ، وإن كان آكد ، فليس بشرط في اتصاف الفاعل به ،
ولا يحصل به الاتصاف .

وإن أراد أن حصوله للفاعل ، في كونه حصولا لغيره ، على وجه كونه عما ؛
ليس دون حصوله للقابل في ذلك ، على هذا الوجه .
فمنوع ، وأول الكلام .

ونقول : أما شرطية القبول في العلم ، فقد مر عليك ما ينفيها في الوجه الرابع .
ثم إنك قد سمعت مرارا أن العلم هو الحاضر عند المدرك .
وإذ كان الشيء حاضرا ، عند ما ليس بلازم أن يكون حاصلًا له ، فلا أن يكون
حاضرا عند ما نسبته إليه نسبة تمام الذات من الذات ، أولى .
وأنى للعاقل أن يذهب إلى صدور الشيء . عما كان مقطوع الصلة عنه ، ولم يكن
حاضر لديه .

فالتفت أدنى التفات ، لما أومأنا إليه ، في هذه المقالات ، تنتقل إلى درجة أعلى .
وأنت ترى أن كثيرا من وجوه الشارح هذه ، مكرر يرجع بعضه إلى بعض .
ولكن كأنك لا ترى بأسا ، بأن يتكرر الإيراد ، عند اختلاف المورد .

[١٢٩] [السادس : أن قوله : إذا حكمت . . . الخ] .

أقول : يريد أن يمنع قول « المحقق » :

[إذا حكمت باتحاد العلتين ، فاحكم باتحاد المعلولين] .

وعقله لذاته .

شيئا واحدا في الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً :

أعنى المعلول الأول .

وعقل الأول له .

شيئا واحدا » .

تحكم بحث : إذ ذات المعلول الأول - بالاعتبارات الثلاثة التي لا تزيد عنهما في

الخارج - علة للمعلولات الثلاثة ، المتباينة في الوجود ، كما تقرر في موضعه .

فالعلل متحدة في الوجود .

والمعلولات متباينة فيه .

فقوله :

[تحكم بحث] .

أى قول غير مبرهن ، أى ممنوع حتى يبرهن عليه .

وسند المنع أن ذات المعلول الأول واحدة ، ولها اعتبارات ثلاثة انتزاعية ، ليست

تزيد على تلك الذات في الخارج ؛ مع أنها بهذه الاعتبارات - التي لا تزيد عليها في

الخارج - علة للمعلولات الثلاثة المتباينة في الخارج .

فليس يلزم من اتحاد العلة في الوجود الخارجى ، اتحاد المعلول فيه ؛ وذلك مبين

في موضعه ، وهو ظاهر .

وأنت خير مما أسلفناه أن التغاير بين :

ذات البارى .

وعلمه بذاته .

وهى محض ، ليس له منشأ انتزاع في عالم الخارج ، فلا تحقق له في نفس الأمر ،

فلا يتعدد به المعلول ، بخلافه في المعلول الأول .

[١٣٠] السابع :

أن القول بتعقل الواجب ، صور الموجودات الكلية والجزئية ، بواسطة حصولها في الجواهر العقلية .

وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية ، مع تلك الصور .

يفضى إلى كون علم الواجب بها ، متأخرا ، عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك الصور الحاصلة فيها .

على أن « المحقق » قد بين تعدد العلول الأول باعتباراته ، ببيان قد سبق منا نقله ،

يقضى بأن التعدد ليس في الانتزاع فقط ، بل وفي الوجود الخارجى .

كيف !! ولو كان مدار التعدد ، على التعدد - وإن بالاعتبار - مع أن القول

بأن علم البارى بغير الذات بالاعتبار ، لكان يصح أن يصدر عن البارى متعدد ، مع أن إطباقهم ، على خلافه .

فليس التعدد الاعتبارى ، مدارا للتعدد الذى ذهبوا إليه ، فى صدور التعدد عن

الأول .

وأما المقدمة المنوعة ، فقد تقدم لنا الاستدلال عليها ، فلا تغفل .

[١٣٠] [السابع : أن القول . . . الخ] .

أقول : إذا قال قائل : [إن العلم هو الصورة ، أو الذات الحاضرة] .

أو [لا يكون العلم إلا بالصورة ، أو الذات الحاضرة] .

فإنما يريد - بمقالته هذه - أن لا علم قبل تلك الذات ، أو حضورها ، ولا قبل

تلك الصورة ، وإن بالمرتبة .

وقد قال « المحقق » :

[إن تعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية ، إنما هو بواسطة حصولها

فى لجواهر العقلية ، مع تعقل الواجب لتلك الجواهر ، مصاحبة لتلك الصور .

[١٣١] على أن ارتسام صور الجزئيات المادية ، في الجواهر غير الجسمانية ، المجردة ، ليس مستقيما على أصول الفلاسفة ؛ لأن المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية ، إلا بآلات جسمانية ، تُرسم صورها في تلك الآلات .

فلا محالة أن لا علم للواجب ، سوى تلك الصور .

وحصول هذه الصور في العقول ، هو تعقل العقول لها .

وقد قلنا : إن علم الواجب إنما هو بواسطة ذلك الحصول ، فانجر ذلك إلى أن علم الواجب ، إنما كان بواسطة تعقل العقول ، لتلك الصور .

فعلم الواجب متأخر ، عن علم العقول ، بالمرتبة .

وهو ظاهر الفساد .

وقد يقال : إن حصوله للجواهر ، هو بعينه ، حصوله للواجب ، فكان تعقل

الواجب ، عين تعقل العقول .

فلتلك اعتباران :

اعتبار حضورها عند العقول ، فهي تعقلها .

واعتماد حضورها عند الواجب ، فهي تعقله .

والاعتباران في مرتبة واحدة .

بل إذا كانت الصور فائضة من الواجب عليها ، فحضورها لدى الواجب أقدم .

وهو ظاهر .

[١٣١] [على أن ارتسام صور الجزئيات ... الخ] .

أقول : على أنه لو ذهب ذاهب إلى الدفاع عما قدمنا ، فيرد على « المحقق » أن

قوله : هذا - أي أن صور الموجودات الكلية والجزئية ، مرتسمة في العقول - مناقض

لأصول الفلاسفة ؛ فإن ارتسام صور الجزئيات المادية ، في الجواهر المجردة ، غير

الجسمانية كالعقول ؛ ليس مستقيما على أصولهم : لأن المجرد عندهم ، لا يدرك الجزئيات

المادية ، إلا بآلات جسمانية ترسم صورها في تلك الآلات .

وليس للعقول العاليات ، آلات ؛ فليس مستقيما من « المحقق » أن يذهب إلى

ولست تلك الآلات موجودة ، بل نفس تلك الجواهر المجردة ، معلولة لذاته تعالى ، فلا تجرى فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب .

أن صور الجزئيات حاصلة في العقول ، وبها كان علم البارى بها ، على أصول الفلاسفة .
فإن قال : أردت من ذكر العقول ، التمثيل ، للتقريب للعقول .
وحقيقة قولى : أن علم البارى بالمعقولات ، بحضور صورها في العقول العاليات .
وعلمه بالجزئيات المادية ، بصورها المرتسمة في الآلات الجسمانية ؛ كالنفس المنطبعة في أجرام السماويات .

وكل : من العقول العاليات .
والآلات الجسمانية .
} بما فيها من صور المعلومات .

حاضر لديه تعالى ، فهي علمه .

ولا يرد ما أوردتم من الجزئيات المادية .

فنقول : قد بنيت هذا المطلب ، على أن المعلول للذات ، بالذات حاضر لدى الذات .
ولست الآلات بل ولا كثير من نفس تلك الجواهر العقلية - وهو ما عدا العقل الأول - معلولة للذات ، بالذات ، بل بشرائط وأسباب .

فلا يجرى فيها هذه المقدمة ، التي مهدتها لتحقيق هذا المطلب .

أى فلا تكون الآلات حاضرة عنده بذاتها .

وقد يجاب عن هذا ، بأن المراد بصور الجزئيات ، صورها قبل الوجود ، وهي كلية منحصرة في أفرادها ، على ما سبق .
فلا يمتنع حصولها في العقول المجردة .
وبأن الآلات صادرة عنه ، بذاته .

والشرائط متمات المعلول ، لامتمات العلة ؛ بناء على التحقيق من أنه لا شريك له في التأثير .

[١٣٢] الثامن :

أنه إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه .

وتعقل الواجب له ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ؛

فإن العلم ، والقدرة والإرادة ، يتوقف عليها الاختيار ، فلا يمكن صدورهما بالاختيار ، وإلا لزم الدور ، أو التسلسل .

فيذن لا يكون صدور المعلول الأول بالاختيار ، بالمعنى الذى يثبتونه ، وهو أنه :

« إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » .

كما أنه لا يصدق :

« إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم » .

وهو خلاف مذهبهم ، ويفضى إلى شناعة عظيمة .

بل بمحض الإيجاب .

[١٣٢] [الثامن : أنه إذا كان وجود المعلول . . . الخ] .

أقول شروع في معارضة ، لما برهن عليه « المحقق » ومهدله ، من أن :
المعلول الأول .

وعلم الواجب به .

شئ واحد .

وحاصل المعارضة : أنه لو صح هذا المدعى ، لكان الواجب غير مختار ، في إيجاد
المعلول الأول .

والثاني باطل عندكم .

فليكن المقدم كذلك .

بيان الملازمة ، أن عقل الواجب ، وعلمه ، ليس أمرا صادرا عنه بالاختيار ، فإن

الاختيار يتوقف على العلم والقدرة ، والإرادة .

فلو توقف العلم، أو ما بعده، على الاختيار، لكان دورا، أو تسلسلا، وهو ظاهر .
وبالجملة : فلا اختيار إلا بعد العلم ، فلا يكون العلم مختارا للعالم .
وهذا ضرورى .

فقد علم أن الواجب ، ليس علمه مختارا له أصلا ، لا بالمعنى الأعم أى :
[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
ولا بالمعنى الأخص .

فلو اتخذ علم الواجب .
ووجود المعلول الأول .

لكان المعلول الأول ، غير مختار للواجب تعالى ، إذ لا يصدق أن يقال :
[إن شاء فعل المعلول الأول ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
كما لا يصدق :

[إن شاء علم ، وإن لم يشأ لم يعلم] .
لاتحاده مع العلم الذى هو غير مختار .

فيكون المعلول الأول ، صادرا عن الواجب بالإيجاب البحت .
وهذا خلاف مذهبهم ، من أنه تعالى مختار ؛ بمعنى :
[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .
ويفضى إلى شناعة عظيمة ، وهى :

كون الواجب تعالى ، مصدرا للأشياء ، بدون شعور ، وعلم سابق على إيجادها ،
كما أنه عالم بدون علم سابق على علمه .



وأقول : لم يذهب ذاهب إلى أن عقل الواجب - بمعنى مبدأ الانكشاف ، أو
كونه بحيث يعقل - هو المعلول الأول ، حتى يترتب عليه ما ذكره .

والعقل بهذه المعانى ، هو الذى يتوقف عليه الاختيار .
والكلام الآن ، ليس فيه .
بل الكلام فى العلم - بمعنى الحاضر عند المدرك - وليس هناك بأس بكون
بعض الحاضر عنده تعالى ، كالعقل الأول ، صادرا عنه بالاختيار ، وإن سمي علما بهذا
المعنى ؛ إذ العلم بهذا المعنى :
هو عين الواجب ؛ إن كان المعلوم ذاته .
وعين الممكن أو صورته ، إن كان غيره .
ومن البين أن الممكن وصورته ، إنما يكون عنه تعالى بالاختيار .
غاية ما يقال : أن العقل الأول ، لما كان إمكانه الذاتى ، كافيا فى صدره عن
الفاعل ، كان علم الفاعل واختياره له عين إيجاد بدون فصل .
كما إذا أردنا أن نتصور صورة معقول ما ، فإن إرادتنا لتصورها ، واختيارنا لها ،
عين حضورها عندنا ، وعين اختلاق عقولنا لها ، بدون فصل .
فكيف بالواجب الحق تعالى ؟ الذى إذا قال للشيء ، كن ، فيكون .
وجميع العوالم تحت قهره .
فعله بها ، وإرادته لها ، عين إيجادها .
وهذا شيء لا يخالف مذهبهم ، حينئذ فى العلول الأول ، ولا يفضى إلى شناعة
حقيرة ، فضلا عن عظيمة .
بل هو تنزيه أى تنزيه .
وأما ما أجابوا به هنا ، من أن الصادر بالاختيار ، هو العلم التفصيلي .
والذى لم يكن بالاختيار ، هو العلم الإجمالى .
فلا يقطع مادة الإراد ، إلا بانضمام ما قلنا - كما ترى - فتنبه .

[١٣٣] فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .

والأفعال الاختيارية ، مسبوقة بالعلم - كما ذكرت - .

فيلزم أن يكون للحوادث ، وجود أزلى ، في علم الله تعالى ؛ إذ تعلق العلم باللاشئ المحض محال بديهية .

وما يقوله الظاهريون - من المتكلمين - من أن العلم قديم ، والتعلق حادث ، لا يسمن ولا يغنى من جوع ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشيء ، لا يصير ذلك الشيء معلوما . فهو يفضى إلى نفى كونه تعالى عالما بالحوادث في الأزل ، تعالى عن ذلك ، علوا كبيرا . قلت : الملخص ، ما أشرنا إليه سابقا ، من أنه يعلم بعلمه البسيط الإجمالى جميع الأشياء .

وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل فى الخارج .

كما أن العلم الإجمالى فىنا ، مبدأ لحصول التفاصيل فىنا .

[١٣٣] [فإن قلت : إذا كان صدور الممكنات . . . الخ] .

أقول : قد جرى الاتفاق بين الحكماء والمتكلمين على أن صدور الممكنات عن الواجب ، بالاختيار .

وجرى قلم البرهان ، بأن الاختيار مسبوق بالعلم لا محالة .

وعلى ذلك ، بنى الشارح الاعتراض الثامن .

ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا ، على أن ليس للواجب كمال منتظر ، بل جميع كالاته أزلية .

ومن جملتها علم الحوادث السابق عليها ، فيكون علمه بها أزليا .

ثم قد وقع منهم الاتفاق أيضا على أن علمه بالحوادث جزئى :

إما حقيقة .

أو حكما ، بأن يكون بوجه كلى ، منحصر فى فرد .

.

فهو يعلم جزئيات العالم في الأزل .

ثم قد ثبت بالبدئية ، أن لا يتعلق العلم بمعدوم صرف :
ليس له ثبوت في الخارج .

ولا في الذهن .

لا بحقيقته .

ولا بوجهه .

ضرورة أن العلم يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .

والنسبة تستدعى تحقق أطرافها ، بأحد وجوه التحقق .

فتعلق العلم بمعدوم صرف ، يستدعى تحقق الملزوم ، بدون اللازم ، وهو محال .

✽

وإذا ثبت هذا كله ، قام معارض من طرف « الحق » الطوسى لدفع الاعتراض

الثامن قائلا :

إذا كان ما تدعيه ، من أن صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار حقا ،

مع أن الأفعال الاختيارية مسبوقة بالعلم .

للزم أن تكون الحوادث مسبوقة بالعلم ، بالضرورة .

وقد تقرر أن العلم أزلى ، فهى معلومة أزلا .

ولابد للمعلوم من التحقق بوجه من وجوه التحقق ؛ لما علمت من أن تعلق العلم

بالمعدوم الصرف ، محال .

ولا يكون هذا التحقق خارجيا ، وإلا لم تكن حوادث ، فهو تحقق على .

فلأشياء وجود على أزلى .

وإذا تقرر أن كل حادث جزئى ، فهو معلوم جزئى ، فقد ثبت أن لكل حادث

وجودا علميا ممتازا ، عن وجود الحادث الآخر .

فالملازمة ظاهرة بما بيننا ، واللازم باطل ؛ لأنه لما كان العلم جزئيا ، كان لكل معلوم صورة يمتاز بها عما سواه .

فجميع المعلومات ، موجوداتها الأزلية ، متميزة ، وهي غير متناهية .

فيجرى فيها برهان التطبيق .

فإما أن تنتهى معلومات الله ومقدوراته .

أو ينتقض برهان التطبيق .

وكلاهما غير صحيح ، كما سبق .

فوجود المعلومات بوجود علمي ، غير صحيح .

فكونها معلومة قبل الحدوث ، غير صحيح :

فما تدعيه ، ووقع عليه الاتفاق ، من أن الحوادث صادرة عن الواجب ، بالاختيار ، غير صحيح ، لعدم سبقها بالعلم .

فلا يتم هذا الاعتراض الثامن ؛ فإن لنا أن نلتزم أن العقل صادر بمحض الإيجاب - كسائر الحوادث - على ما أزمناه .

وأما ما يقوله الظاهريون من المتكلمين - جوابا عن هذه المعارضة - من أن علم الباري تعالى قديم أزلي ، وبه يتحقق الاختيار ، وتعلقه بالحوادث حادث ؛ فلا يستدعى وجودا أزليا للحوادث .

لا في الخارج ، .

ولا في العلم .

حتى يجرى برهان التطبيق .

فهو قول سخيف لا يفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشئ ، لم يكن ذلك الشئ معلوما .

.

ولا ينبعث اختيار المختار ، إلا بعد تعلق العلم بالصادر .
فهذا القول يفضى .

وإلى كونه غير عالم ، بجميع الممكنات أزلا .
وإلى كونه غير مختار في شيء منها ؛ لما أن الاختيار ، لا يكون إلا بعد التعلق ،
والتعلق ليس إلا بعد الحدوث ، كما زعموا .
فإنهم التجؤوا إلى هذه الخرافة ؛ لما أنهم لا يقولون :
بوجود علمي ، يكون به الشيء متحققا .
ولا بوجود خارجي أزلي .

ولا بتعلق العلم بالمعدوم الصرف .
فلم يبق لهم سبيل سوى أن قالوا : إن التعلق إنما يكون بعد الحدوث ، تعالى الله
عن ذلك ، علوا كبيرا .

وما تمحل به بعض الناظرين ، لهؤلاء الظاهريين ، ناسبا إلى الشارح عدم تتبع
كلامهم ؛ فهو رد عليه ؛ لأنه هو الذي لم يتتبع كلامهم ؛ فافهم .
قال الشارح - في جواب هذه المعارضة - :

المخلص من هذه الورطة ، ما أشرنا إليه سابقا ، في مسألة الحدوث :
من أن الباري تعالى ، يعلم بعلمه البسيط جميع الأشياء بصورة واحدة ، إجمالية ،
نيس فيها تفاصيل صور الأشياء ، حتى يجري فيها برهان التطبيق .
فالملازمة مقبولة .

وبطلان اللازم ممنوع .

بل الأشياء موجودة بوجود واحد علمي بسيط أزلي ، وليست صورها فيه بالمفصلة .
وذلك العلم البسيط مبدأ كاف في وجود التفاصيل الخارجية .

[١٣٤] فإن قلت : هذا الوجود العلمى لممكنات ، صادر عن الواجب تعالى ، وهو فاعل مختار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود ، وجود آخر فى علم الله تعالى .

وعليه مبنى الاختيار فى الإيجاد .

كما أن العلم الإجمالى فىنا - كالعلم بجواب سؤال السائل قبل تفصيله - مبدأ خصول التفاصيل فىنا ، عند تفصيل الجواب .

فالواجب مختار فى جميع أفعاله ، وعلمه بالممكنات أزلى ، بدون لزوم الحال .



ثم إنك قد سمعت منا قولاً مع هذا الشارح ، فى هذا القول الذى ارتضاه .

وإجمال القول معه ، أنه لم يبين كنه هذه الصورة البسيطة ، حتى نتكلم معه ، هل يجوز أن يقع مثلها ؟ أولاً يقع ؟ .

وكيف يمكن أن يكون الشيء الواحد البسيط ، الذى لا تعدد فيه ، مرآة لشيء

متعدد ، من حيث هو متعدد ؟ .

فإن كان يزعم أنها مرآة للتعدد ، من حيث الجهة الجامعة لذلك المتعدد ، فقد قال بأنه يعلم الصادرات عنه ، بأعم الشاملات لها ، وليس يعلمها بما هو أكثر تفصيلاً من ذلك .

وهذا قول ، أشنع ما يقال فى هذا الجنب ، بعد القول بأنه لا يعلم شيئاً أصلاً ، فتفطن .

[١٣٤] [فإن قلت : هذا الوجود العلمى للممكنات . . الخ] .

أقول : لإيراد من طرف المعارض .

حاصله : أن ما عدده مخلصاً ، ليس يتم مخلصاً ، فإن هذه الصورة الإجمالية ،

- بهذا الوجود العلمى - صادرة عن الواجب تعالى .

وبما دلت عليه ، من أن كل ما صدر عن الواجب ، فهو صادر بالاختيار ، تكون

صادرة عن الواجب بالاختيار .

وننقل الكلام إلى الوجود السابق .

فإما تتسلسل الموجودات

أو تنتهى إلى وجود واجب .

وكلاهما محال .

قلت : قد سبق أن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته الذاتية .

وكما أن علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه تعالى .

فإن ذلك الوجود ، عين علمه تعالى ، بالذات .

وغيره بالاعتبار .

فلا يحتاج هذا الوجود إلى سبق علمه به .

وكل ما صدر بالاختيار ، فهو مسبوق بالعلم ، فلا بد أن تكون مسبقة بالعلم ،

فيلزم أن يكون لها وجود علمى ، قبل هذا الوجود العلمى ، فى علم الله تعالى .

وننقل الكلام إليها ، باعتبار هذا الوجود السابق على الوجود العلمى .

فإما بالاختيار ، فيقال مثل ما قيل :

فإما أن يدور .

أو يتسلسل .

أو بالإيجاب ، فتنتهى إلى وجود بالإيجاب .

والدور محال بالبداهة .

والتسلسل محال بالتطبيق .

والإيجاب محال ، بما دلت عليه ، من أن كل صادر عنه ، بالاختيار .

فأين المفر ؟

وحاصل الجواب : أنى ذاهب إلى أن بعض ما يصدر عن الواجب ، يصدر عنه

بالإيجاب ، مذهبا كلاميا ؛ إذ قد سبق أنهم قد ذهبوا إلى أن الواجب تعالى موجب ،

بالنظر إلى صفاته الكمالية الذاتية .

.

وكل مالم يكن مبايناله ، سوى ذاته ، فهو وصف ذاته .
وكما أن علمه ليس صادرا عنه بالاختيار ، كذلك وجود الحوادث فى علمه ، ليس
صادرا عنه بالاختيار .

فإن ذلك الوجود - أى وجود الحوادث فى علمه - :
عين علمه بالذات .
وغيره بالاعتبار .

فإن صورة المعلوم القائمة بالعالم - من حيث الحصول - معلوم .
ومن حيث القيام ، علم .

وإذ كان وجود الصورة العلمية ، بالإيجاب البحث ، فلا يحتاج إلى سبق العلم .
وحاصل كلامه : أن ما سماه المتكلمون علما ، وقالوا : إنه صفة ذاتية ، والواجب
فيها موجب .

هو بعينه الصورة الواحدة الإجمالية ، الحاكية عن جزئيات العالم ، فهى مبدأ
انكشافها له .

وكانك تعلم أن مبدأ الانكشاف ، فيك ، من حيث إنك أنت شئ سوى
الحال فيك .

وإنه الذى يعد من كمالك ، باعتبار أنه قد حصل لك الشعور ، دون هذا الحال
فيك من الصور ؛ فإنه كال بالعرض ، أى من حيث هو متعلق الإدراك ، ومن
متماته ، أى من ضرورياته .

وكلام المتكلمين ، إنما هو فى الصفة الكبالية ، التى هى مبدأ انكشاف المعلومات
الصادرة عنه ، له ، أى الصفة التى كانت بها الصور المعلومه ، معلومه ؛ لانفس الصورة ،
فلا تغفل .

[١٣٥] ولا يخفى عليك أنه لا يمكن مثل ذلك ، في العلول الأول ، على التقرير الذى قدره شارح « الإشارات » .

لأنه ليس له عنده وجودان :

يكون أحدهما علميا ، وصدوره عنه تعالى ، بالإيجاب .

والآخر خارجيا ، وصدوره عنه تعالى بالاختيار .

بل له وجود واحد هو الخارجى ، هو عين علمه .



والقول بأن هذا الوجود الخارجى :

باعتبار أنه علم ، صادر عنه بالإيجاب ، .

وباعتبار أنه وجود خارجى ، صادر عنه بالاختيار .

تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة ؛ لأن اعتبار كونه علما ، ليس وجودا آخر له ،

حتى يصح كونه صادرا عنه بالإيجاب .

بل ، اعتبار كونه علما ، هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى ، فإنه بحسب هذا

الوجود ، علم ؛ لكونه جوهرًا مجردا ، غير غائب عن مجرد .

وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم ؛ فإن الصورة العلمية هي بعينها الصورة

الخارجية ، في العلم الحضورى .

اللهم إلا أن يكون أراد موافقتهم ، في مجرد صحة كون الصفة زائدة على الذات ،

وإن خالفهم فيما يريدونه من الصفة .

[١٣٥] [ولا يخفى عليك . . . الخ] .

أقول : لما انجز به الكلام ، إلى أن للممكنات .

وجودا صادرا بالإيجاب البحت .

ووجودا صادرا بالاختيار .

واعلم أن ما ذكرناه جار على مذهب المتكلمين ؛ إذ حينئذ يكون علمه تعالى ؛
غير ذاته ، وتكون الممكنات كلها ، موجودة في علم الله ، على سبيل الإجمال .

توم متوهم أن مثل ذلك يمكن في المعلول الأول ، على ما قرر شاح الإشارات ،
فيندفع عنه الاعتراض الثامن .

فدفع الشارح ذلك الوهم بقوله :

[ولا يخفى عليك . . . الخ] .

وحاصله : أن المعلول الأول - على ما حقق المحقق - ليس له وجودان : علمي .
وخارجي .

بل وجود واحد ، هو الخارجي .

وهو عين العلم .

وإذ لم يكن إلا وجود واحد ، فصدوره عن موجد ، ليس إلا بإيجاد واحد .

فذلك الإيجاد ، إنما يكون بأحد الأمرين :

الإيجاب .

أو الاختيار .

وإلا لزم كون الفاعل الواحد ، موجبا ، مختارا ، في فعل واحد ، وهو تناف ظاهر .

وقد ثبت أن العلم إنما يكون للعالم بالإيجاب البحت .

فالعلم الأول ، للأول بالإيجاب البحت ، فلا يكون بالاختيار .

ودعوى التعدد الاعتباري ، لانتفاء مع اتحاد الصادر بالشخص .



وأنا أقول : لا يخفى عليك أنه يمكن إجراء الوهم ، بوجه أدى إليه كلامه ،

لا يندفع بما ذكره ، بأن يقال :

[١٣٦] ومعنى الإجمال ، كون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا .

لما كذبت الكلية القائلة :

كل صادر عن الواجب فهو بالاختيار .

بصدق نقيضها عندك ، وهو :

بعض الصادات ليس بالاختيار ، بل بالإيجاب .

وذلك البعض هو وجود الممكنات العلمى .

فليكن المعلول الأول ، مع ما حصل فيه ، من صور العالم الكلية والجزئية ،

صادرا عنه بالإيجاب ، وهو عين علمه .

وكما أن علمه ليس صادرا بالاختيار ، كذلك المعلول الأول - مع ما فيه - ليس

صادرا بالاختيار :

فإنه عين العلم بالذات .

وغيره باعتبار .

غاية الأمر ، قد أثبت صادرا بالإيجاب ، حالا فى ذات البارى ، هو علم

البارى .

ونحن أثبتنا صادرا بإيجاب ، هو علم غير حال فيه .

والكل وجود ممكنات ، سواء على قولنا ، أو قولك .

فمن الذى تقنّع بالشناعة العظيمة التى تبجحت بها على المحقق ؟ .

[١٣٦] [ومعنى الإجمال . . . الخ] .

أقول : قد يتوهم من عنوان الإجمال النقص فى درجة العلم ، من حيث إن

انكشاف شيء واحد ، بإجماله ، ليس فى درجة انكشافه بتفصيله بالضرورة .

فكون علم الواجب إجماليا ، فى دورة الإشكال .

.

فدفع ذلك ، الشارحُ ، بقوله :

[لا نغنى يكون العلم إجماليا ، أن البارى تعالى يعلم الأشياء ، بنوع من الإجمال ، ولا يعلم التفاصيل ، بل نريد أن العلم واحد بسيط ، وإن كان المعلوم متعددًا مفصلاً .
لجميع المعلومات على تفصيلها معلومة له بهذا العلم الواحد] .

ونعود إلى الكلام معه فنقول :

العلم ، على ما قرر ، هو نفس الممكنات بوجودها العلمى ، كما يصرح به ، بمنزلة صورة الماهية الموجودة فى عقلك بالوجود الذهنى .

فالعلم والمعلوم متحدان بالذات .

متغايران بالاعتبار .

فإن أراد أن المعلوم متعدد بالفعل فى هذا الوجود .

والمعلوم عين العلم ، على ما قال .

فقد صار العلم متعددًا .

فقد ارتفعت البساطة والإجمال .

وإن أراد أنه متعدد بالقوة أى أن الممكنات ليست متميزة ، فى وجودها هذا ، إلا أنها فى قوة أن تتمازى فى وجود آخر ، وهو الخارجى .

فعند انتفاء التمايز فى العالم العلمى ، يمتنع العلم بالتمايزات ، فلم تكن معلومة على حياها ، بل تكون كتعدد الكلى بأفراده .

وعالم الكلى وحده ، ليس كعالمه وجزئياته .

فعلم الواجب على هذا ، فى مرتبة النقص ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

وإن كان يريد شيئاً آخر فلينبه حتى تسكلم فيه .

[١٣٧] وهو علم بالفعل — بجميع المعلومات — لا بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، من التمثيل الذى ذكروه ، من حال المجيب عن مسألة ، يعلم جوابها إجمالاً . فإنه يتبادر إلى الوهم ، أنه ليس علماً بالفعل ، بل بالقوة القريبة . فإنه لو فرض أن الأمر فى المثال كذلك ، فليس الحال فى الممثل له هكذا . والغرض من المثال ، تقريب وتوضيح . وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية .

[١٣٧] [وهو علم بالفعل . . . الخ] .
أقول : بعد اتفاقهم على أن العلم إنما يكون عند حضور صورة المعلوم ، عند العالم ، قسموا العلم إلى قسمين :
إجمالى .
وتفصيلى .
والإجمالى : أن تحصل المتعددات عند العالم ، بصورة واحدة بسيطة ، لا تتميز أجزاؤها التى هى صور المتعددات ، وذلك كما فى الحالة المتوسطة بين :
الفعل الصرف .
والقوة المحضة .
فيمين علم مسألة ، وغفل عنها ، ثم سئل عنها ، فأجاب بها سائله .
فقبل السؤال ، كان غافلاً عنها بالمرّة ، لا ينسب إليه العلم بها ، إلا بالقوة .
وعند الإجابة ، عالم بها بالفعل ، بدون شبهة .
وعند السؤال ، وقبل الجواب له حالة متوسطة بين :
ما قبل السؤال .
وما عند الإجابة .
وهى حالة العلم الإجمالى .

فهو علم بالمسألة بالفعل ، بالنسبة إلى الأول .
وبالقوة ، بالنسبة إلى الثانى .



والتفصيل : هو أن تحصل المتعددات ، بصورها المتمايزة ، كل صورة متميزة
بخصوصيتها ، عما عداها .



وقد ترددت آراؤهم فى العلم الإجمالى ، بالنفى والإثبات .
وحاصل ماقرّ عليه رأى المثبتين - بعد تمحلهم فى دفع أسئلة النافين - : أن كل
متعدد فله :

حيثية كونه كلا .

وحيثية كونه متعددا .

فالعلم الإجمالى ، أن تحصل المتعددات عند العالم ، بجميع صورها ، إلا أن التفاته
إليها ، من حيث هى كل ، لا من حيث الأجزاء .

والتفصيل أن تكون بحيث يلتفت إلى كل صورة على حدة ، من حيث هى
متمايزة عن الأخرى .

فكل من العلمين علم بالفعل ؛ فإن جميع صور المتعددات حاضرة عند المدرك
فى كل منهما .

والاختلاف بينهما ، فى الالتفات وعدمه .

وليس العلم الإجمالى ، علما بالقوة ، كما توهمه بعض المتأخرين ، أخذا من التمثيل
بمسألة المحيب عن مسألة غفل عنها .

حيث قالوا : يعلمها قبل الإجابة ، وبعد السؤال ، إجمالا ؛ فإنه يتبادر إلى الوهم
أن علم المسئول بها قبل الإجابة ؛ وبعد السؤال ، ليس علما بالفعل ، بل بالقوة القريبة
من الفعل .

وليس ماتوهمه بصحيح ؛ فإنه لو فرض أن المثال المذكور كذلك ، أى الإجمالى فيه علم بالقوة ، فليس جميع أفراد الممثل له كذلك ، أى علما بالقوة ؛ إذ الغرض من التمثيل ، مجرد التوضيح والتقريب .

وقوله :

[لو فرض] .

إشارة إلى أنا لا نسلم أنه فى المثال المذكور علم بالقوة .

قال الشيخ فى « الشفاء » :

[فإن قال قائل : إن ذلك أيضا علم بالقوة ، لكنه قوة قريبة من الفعل ، فذلك

باطل ؛ لأن لصاحبه تيقنا بالفعل حاصل ، لا يحتاج أن يحصله بقوة قريبة : أو بعيدة

فذلك اليقين :

إما لأنه متيقن أن هذا حاصل عنده ، إذا شاء علم ، فيكون تيقنه بالفعل بأن

هذا حاصل ، تيقنا به بالفعل ؛ فإن الحصول حصول شئ .

فيكون هذا الشئ الذى يشير إليه ، حاصل بالفعل ؛ لأنه من المحال أن يتيقن

أن المجهول بالفعل ، معلوم عنده مخزون .

فكيف يتيقن حال الشئ ، إلا والأمر الذى من جهة ماتيقنه ، معلوم .

وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل .

ومن التيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون .

فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده .

ثم يريد أن يجعله معلوما بنوع آخر] .

انتهى .

ونحن نقول : إن كان العلم الإجمالى ما قر عليه كلامهم ، كما سمعت ، فالبارى

[١٣٨] وأما على مذهب الحكماء القائلين بأن علمه تعالى عين ذاته ،
ففيق أن تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى .
هل هي قائمة بأنفسها ؟

يتبرأ عن أن يكون علمه هذا العلم ؛ فإنه يتعالى عن أن يكون غافلا عن كون التفاصيل عنده ؛
فإنه نوع عظيم من الجهل .

ثم بعد ذلك ، هو لا يفيد في مقامنا هذا ؛ إذ لما كانت كل صورة حاضرة لديه .
وهي متميزة في الواقع .

فيجربى فيها برهان التطبيق .

وإن كان له حقيقة سوى هذا ، فليبينوها ، حتى ننظر فيها .

وأما ما ذكره الشيخ في تحقيق حال المسئول ، فغير تام ؛ فإن الإشارة تكون
إلى المعلوم من وجه ما .

ولا ينكر أحد أن المسئول قد علم جهه الإجابة ، وجهة الجواب .

وعند الإجابة يجيب من الجهة التي تصورها .

كيف ... ؟ ولو كان علمه هذا يقينا بالجواب بالفعل ، لما كان يتبين له خطأ نفسه
عند التفصيل ؛ مع أنه كثيرا ما يتبين الخطأ ، ويحتاج إلى الفكر في ترتيب الجواب ،
مع أنه كان أيقن مثل هذا اليقين .

نعم يكون فكره من الطريق الذي تصوره أولا .

فيكون محصل الحق في هذا ؛ أن الجيب عند السؤال ، يعلم نوع الجواب ،
ولا يعلم خصوصيته ، إلا بالنظر والملاحظة عند الإجابة ، فافهم .

[١٣٨] [وأما على مذهب الحكماء ... الخ] .

أقول : لما صح تلخيصه على مذهب المتكلمين ، أراد أن يبين أنه هل يصح
على مذهب الحكماء ؟ .

أو بذاته تعالى ؟

كما هو مبسوط في « الشفاء » .

ولم يتعرض لجوابه ، بل ردد بين الاحتمالات ، وقال :

إنه لا يتجاوز الحق عنها .

ولم يعين أن أى الاحتمالات هو الحق .

وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ، ولم يتفق لنا إعادتها .

وعسى أن تيسر لنا بتوفيقه تعالى .

فقال : إن الشيخ بعد تسليمه أن الأشياء موجودة بالوجود العلمى ، لم يقر كلامه

على أنها :

في ذاته تعالى .

أو قائمة بنفسها .

أو بشيء آخر .

على ما ورد في الشفاء

ولم يبين أى الاحتمالات المرجح عنده .

أى فلا يتمشى على هذا ، ما ذكره من أن الممكنات ، بوجودها العلمى ،

في ذاته تعالى .

ونحن قدمنا لك : أن المعروف من مذهب الشيخ أن صور الممكنات قائمة بذاته

تعالى ، على ما صرح به في « الإشارات » ومواقع من « الشفاء » وفي رسالته

التي في العلم .

فينطبق على ما قاله الشارح ، ولا يخالفه إلا بالإجمال والتفصيل .

لكن صرح « المحقق الطوسى » في شرح « الإشارات » بأن قول الشيخ هذا

مخالف لما عليه الحكماء .

[١٣٩] فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ، يأتي التريد المذكور ، بأن الممكنات الموجودة في علمه تعالى . إما قائمة بنفسها . أو بذاته تعالى .

قلت : على أصولهم ، لأبأس بقيام الممكنات - بحسب الوجود العلمى - بذاته ؛ فإن الممكنات - بحسب هذا الوجود ، هى العلم ، وهى فى هذا الوجود ، متحدة .

[١٣٩] [فإن قلت : على ما ذكرته من سياق مذهب المتكلمين ... الخ] . أقول : أى أنك ذكرت أن الشيخ لم تسوغ له نفسه أن يذهب إلى شىء من وجوه التريد ، وما ذاك إلا لاستحالة فى جميعها .

وهذا التريد بعينه جار فيما اخترته ، على مذهب المتكلمين ؛ فإنه يقال : إن الممكنات ، بوجودها العلمى : إما قائمة بذاتها . وهو خلاف ما قدمته ، من أنها بهذا الوجود ، من الصفات الذاتية للواجب .

وإما قائمة بذاته تعالى ، فيلزم قيام الممكنات بذاته ، وهو محال . وحاصل الجواب : أن ذاك التوقف على مذهب الحكماء ، له وجه ؛ فإنهم يقولون : إن علم الواجب عين ذاته ، فليس شيئاً زائداً عليها ، حالاً فيها ، هو الصور ، حتى يقال بحلول الصور فى ذاته .

ولا يجوزون أن يقوم بذات الواجب شىء من الممكنات . بخلافه على مذهب المتكلمين .

فإن لنا أن نختار الشق الثانى ، وأنها قائمة بذاته تعالى . فإن ألزمتنا قيام الممكنات بذاته تعالى ، قبلناه ، وهو جائز عند المتكلمين ؛ فإنهم ذاهبون إلى أن صفاته تعالى ، زائدة على ذاته ، وهى ممكنات قائمة بذاته تعالى .

[١٤٠] ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال الذى أبداه بعض المتأخرين من

الفرق بين :

القيام بالعقل .

والحصول فيه .

ويقال : إن الممكنات حاصلة في العقل ، وليست قائمة به .

وقَدْ حُتْنَا في هذا - على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا - إنما هو من حيث إنه قد

ذكره بعضهم بطريق الدعوى ، ولا دليل له عليه .

وأما بحسب الاحتمال ، فلا قدح فيه .

وأنت خير بأنه لو أجرى هذا الاحتمال ، على مذهب الحكماء أيضا ، لم يبعد .

ومعلوم أن الصورة الإجمالية للممكنات ، على ما بيننا ، هي علم الواجب تعالى

القائم بذاته .

فإن العلم ، هو صورة المعلوم على التحقيق .

فإن قلت : إن المتكلمين لا يذهبون إلى أن صفة العلم متعددة ، بل يبرهنون

على أنها أمر وجدانى .

وعلى ما قررت : إنها وجود الممكنات العلمى .

والممكنات متعددة .

فوجودها متعددة .

تكون متعدد .

قلنا : إن الممكنات - وإن كانت متعددة - فهى في هذا الوجود متحدة .

فصورتها واحدة إجمالية ، قائمة بذاته تعالى ، هي العلم .

[١٤٠] [ويمكن أن يذهب ... الخ] .

أقول : قال النافون للوجود الذهنى :

وحينئذ تكون الممكنات ، موجودة في علمه الذى هو عين ذاته .
ولا تكون قائمة به .

لو وجد السواد ، والبياض ، والزوجية ، والفردية ؛ في الذهن .
والموجود في الذهن ، قائم به ، وصف له ، وهو لا ينقسم .
لكان الذهن ، أسود وأبيض .
أو زوجا وفردا .

فيكون الشيء الواحد متصفا بالصفات المتضادة ، وهو محال بالبداهة .
فأجاب عنه الشارح الجديد للتجريد ؛ قائلا :
[الجواب الحاسم : هو الفرق بين .
الحصول في الذهن .

والقيام به .

فيقال : الأشياء حاصلة في العقل .

وليست قائمة به .

فإن حصول الشيء في الذهن ، لا يوجب اتصاف الذهن به .

كما أن الحصول في الزمان والمكان ، لا يوجب اتصافهما بالشيء الحاصل فيهما .
ثم قال : وبهذا التحقيق يندفع إشكال قوى ، بوجود الأشياء بأنفسها ، لا
بصورها وأشباحها ، في الذهن ، وهو :

أن كون الصورة العقلية علما ، وعرضا قائما بالنفس ، والمعلوم جوهرها مثلا ؛ إنما
يصح على مذهب الشيخ ، لا على مذهب التحقيق [.

انتهى بمعناده .

فقد سمي هذا الفرق تحقيقا ، حيث قال :

[وبهذا التحقيق . . . الخ] .

فقام مقام الدعوى ، فقدح فيه شارحنا الحق بقله :

[هذا مذهب ثالث فلا بد من بيانه بالدليل] انتهى .

إذا علمت هذا فنرجع إلى مانحن فيه ونقول :
لنا أن نختار الشق الأول ، من التردد السابق ، وهو أن الصورة البسيطة
الإجمالية ، للممكنات ، موجودة في علم الله تعالى ، صادرة عنه بالإيجاب المحض .
وليست قائمة بذاته تعالى ، بل بنفسها ، بناء على ما أبداه شارح التجريد ، في
الفرق الذي سمعته .

ويقال : إن الممكنات ، حاصلة في العلم ، وليست قائمة بالذات .
وقدحُ الشارح في هذا الفرق ، إنما هو بطلب الدليل ، في مقام الدعوى .
ومقامنا هذا ، مقام الاحتمال ، والإمكان ، فلاضير علينا في الأخذ بهذا الاحتمال ،
في هذا الباب :

إذ لسنا في منصب الاستدلال ، على وجوب شيء من هذه الاحتمالات .
إن قلت : قد تم ما ذكرته ، بناء على هذا الفرق ، لكن بقي عليك أن هذا الشق
الأول خلاف المفروض من قولك : كما ذكرت أولا .

فهو - وإن صح في نفسه - لا يصح في فرض الكلام معك .
قلت : قد أشرت بقولي :

[ويمكن أن يذهب إلى الاحتمال . . . الخ] .

إلى أني قد أخذت زمام السير ، عن تلك الطريق ، إلى طريق أخرى .
فلست ذاهبا في هذا ، إلى أن العلم - الذي هو صورة - صفة الذات .
بل أقول : إنه أمر قائم بنفسه ، له نسبة إليها ، أو إلى صفتها ، كما لا يخفى .
وأنت خبير بأنه لو أجرى هذا ، على مذهب الحكماء ، لم يبعد :
فيقال : الممكنات موجودة بصورة إجمالية بسيطة في علمه تعالى ، الذي هو عين ذاته .
ولا تكون قائمة بذاته ، بل بنفسها .

[١٤١] ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك .

والدليل الذى ذكر فى نفيها ، إنما يتوجه ، إذا قيل بوجودها فى الخارج ، كما لا يخفى على من له أدنى دراية .

وأنا أقول : لاوجه لالتزام الشارح هذا القول ، مذهباً للتكلمين ، ونفى بعده عن مذهب الحكماء ؛ فإنه - كما لم يقل به أحد من الحكماء - لم يقل به أحد من المتكلمين سواء .

فعله - لعدّه نفسه من المتكلمين - جعله مذهباً كلامياً ، ونفى بعده عن مذهب الحكماء ، لو ذهب إليه ذاهب منهم ، أو وُجّه به كلامهم .

وأيضاً ، كيف ساغ للشارح أن يدعى إمكان هذا ، مع أنه يردّ عليه ما شنع به على « المحقق الطوسى » طبق النعل بالنعل .

[١٤١] [ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية . . . الخ] .

أقول : نقل عن أفلاطون ، وكثير من المثاليين ، أنهم أثبتوا أربعة عوالم من أعيان الموجودات :

[أحدها : عالم الغيب المطلق ، وهو حضرة الألوهية .

والآخر : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا .

وبينهما عالمان آخران :

أحدهما : أقرب إلى الأول ، وهو عالم العقول ، والنفوس السكّية ، والجزئية .

والثانى : أقرب إلى الثانى ، ومنه ما يشاهد فى النوم ، والمرايا والأجسام الصقيلة ، فى اليقظة .

والأول ، وما يقرب منه معقولات .

والثانى ، محسوس .

وما يقرب منه ، واسطة بين المعقول ، والمحسوس ، وسموه عالم المثل .

قالوا : إن هذا العالم ليس في تجرد المجردات ، ولا في مخالطة للماديات .
وفيه - لكل موجود ، من المجردات والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى
الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات : والطعوم والروائح - مثال قائم بذاته ،
معلق لافى مادة ومحل .

يظهر للحس بمعونة مُظهر ، كالمرآة والماء ، وقوة الخيال ، ونحو ذلك .
وينتقل من مظهر إلى آخر .

وقد يبطل ظهوره .

عن فساد المظهر .

أو عدم المقابلة .

أو عدم التخيل .

وبالجملة . هو عالم عظيم الفسحة ، والانساع ، غير متناه ، يحدو حذو العالم الحسى ،
في دوام حركة أفلاكه المتتالية ، وقبول عناصره ومركباته ، آثار حركة أفلاكه ،
وإشراق العالم العقلى عليه .

وهذا ما قال الأقدمون : إن في الوجود عالما مقداريا ، غير العالم الحسى ، لا تنهاى
عجائبه ، ولا تحصى مدنه .

ومن جملة تلك المدن [جابلقا] و [جابرصا] .

وهما مدينتان ، عظيमतان ، وهيتان .

لكل منهما ألف باب ، لا يحصى ما فيها إلا الله تعالى .

ومن هذا العالم يكون ظهور الملائكة ، والجن ، والشياطين ، والنفوس الناطقة
التي قد فارقت أبدانها الظاهرة فيها .

وبه تظهر المجردات بصور مختلفة ، بالحسن ، والقبح ، واللطافة ، والكثافة ، وغير ذلك ، بحسب استعداد القابل ، والفاعل .
وعليه بنى بعضهم أمر المعاد الجسماني ؛ فإن البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس ، حكمه حكم البدن المحسوس ؛ في أن له جميع الحواس الظاهرة ، والباطنة .
فيلتذ ويتألم ، باللذات والآلام [.

انتهى ما نقل عنهم .

ثم نقلوا عنهم أنهم قائلون :

[بأن صور هذا العالم هي الماهيات المجردة ، عن جميع اللواحق .

فتكون الماهيات كذلك موجودة ، قائمة بنفسها في الخارج ؛ إذ هي من عالم الأعيان ، كما سمعت [.

فاعترضوا عليهم بأن الماهيات المجردة عن اللواحق ، لا يمكن وجودها في عالم الخارج ؛ إذ من لازم الخارج لحوق الوجود والتعين ، فلا تكون مجردة ، مع فرض أنها مجردة .

هذا خلف .

وإنما الموجود في الخارج .

الهويات الشخصية .

وماهيات المخلوطة ، أو التي لم يؤخذ فيها قيد التجرد .



ولما كان التوهم أن يقول : يجوز أن تحمل المثل الأفلاطونية ، على ما قلنا في الصورة البسيطة ، القائمة بذاتها ، الموجودة بالوجود العلمي .
ولا يرد عليها ما أورده .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطوق في علمه بذاته .
لأن ذاته — على ماهو عليه من الصفات — معلومة له تعالى .
ومن جملة تلك الصفات : أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع .
فيعلم أنه مبدأ لها .

قال الشارح :

ولا يمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك ؛ لأن المنقول عنهم ، أنها من
الموجودات الخارجية .

إن قلت : يرد على ماذهبت إليه ، مثل ماورد على المثل .
قلت : الدليل الذي ذكر في نفيها — أى نفي المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها —
إنما يرد ، إذا قيل بوجودها في الخارج ، فإن هذا هو المذكور في دليل النافين .
وفي نسخة :

[ويمكن حمل المثل الأفلاطونية على ذلك] .

فيكون إشارة إلى ما قال « الفارابي » في « الجمع بين رأى أفلاطون وأرسطو » :
[إن المثل الأفلاطونية ، إشارة إلى أن الموجودات ، صورا علمية في علم الله تعالى ،
لا تتبدل ولا تتغير أصلا .

والدليل القائم على نفيها ، إنما هو على أنها من الخارجيات .
أما إذا قيل : بأنها من الموجودات العلمية ، فلا يتوجه ما قالوه ؛ فإن الماهيات
ال مجردة ، يجوز وجودها في التعقل ؛ إذ العارض العقلي ، ما اعتبره العقل عارضا ،
لا ما كان عارضا ، كما بيّن في محله] .

ولعلك لا يخفى عليك أن الناقلين عن أفلاطون في هذه المسألة ، كأنهم خلطوا
في النقل ؛ فإن في الكلام خبطا ظاهرا ، فتأمل .

[١٤٢] وهذا أقرب مما قيل : إن علمه بالممكنات ، منطوق في علمه بذاته ... الخ.]

فيعلمها بعلمه بذاته تعالى ، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته وصفاته .
فإنه يعلمها إجمالاً ، في ضمن علمه بذاته .
كما أنا نعلم ذاتنا - بالعلم الحضورى - حيا ، قادرا ، عالما ؛ وإلا لم يكن علمنا
بذاتنا ، على ما هو عليه .
وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، من دون حصول المعلول ،
وصورته ، مع أن المعلول مباين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر .
إذ المقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، وينحل
إلى العلوم بالأجزاء ، ويفصل إليها .
وليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلة ، فذلك يفضى إلى أن يكون العلم بأحد
المتضايقين المشهورين ، هو بعينه العلم بالمتضايق الآخر ، ولا يخفى بعده .

أقول : لما ذهب الحكماء ، إلى أن علمه تعالى بذاته ، وبالصادرات عنه ، دفعى .
وأنه عين ذاته .
ولا حصول لشيء من صور الممكنات في ذاته .
أورد عليهم أن العلم :
إجماليا ، كان ، أو تفصيليا .
يقتضى نسبة بين العالم والمعلوم .
ولا يمكن أن يكون أحد الطرفين [ليسا] بحتا .
فلا بد لكل من الطرفين ، من نحو الوجود .
فلا بد للممكنات من جهة الوجود .
والخارجى ممنوع .
فلا بد أن يكون علميا قائما بذاته .
فأجيب عنه بما قيل : إن ذاته تعالى قائمة مقام الممكنات ، في الحضور عند ذاته .

فعلمه بذاته ، كاف في علمه بالممكنات .
إذ علمه بذاته مشتمل على علمه بالممكنات .
وعلمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته ؛ لأن ذاته - على ما هو عليه من الصفات
الاعتبارية ، والحيثيات الانتزاعية - معلومة له تعالى .
ومن جملة تلك الصفات ، أنه مبدأ للممكنات ، على الترتيب الواقع فيها .
من المعلوم الأول ، إلى ما بعده .
أى خصوصية ذاته ، بالنسبة إلى الصادات عنه .
فيعلم أنه مبدأ لها ، أى يعلم خصوصية ذاته ، المتعلقة بها ، للمقتضية لصدورها عنه .
وتلك الخصوصية ليست أمرا سوى ذاته .
وعلم تلك الخصوصية ، لا يكون إلا بالعلم ، بما إليه الخصوصية .
فيكون العلم بها مشتملا ، على العلم بالمعالييل .
وإذا كانت تلك الخصوصية ليست سوى ذاته ، فيعلمها بعلمه بذاته وإذا كان العلم
بها مشتملا على العلم بالمعالييل .
والعلم بها هو العلم بالذات .
فيعلم المعالييل بعلمه بذاته ، من غير أن يؤدي إلى كثرة في ذاته ، وصفاته ؛
لما علمت من أنه تعالى يعلمها إجمالا ، في ضمن علمه بذاته .
ولا شيء فيما ذكر ، سوى ذاته .
كما أنا نعلم ذاتنا ، بالعلم الحضورى ، حية قادرة ، عالمة ، فإن علم كوننا أحياء ،
قادرين ، عالمين ؛ منطوق في علمنا بذاتنا .
وعلمنا بذاتنا ، مشتمل عليه .
وإلا - أى وإن لم يكن علمنا الحضورى ، بذاتنا مشتملا على العلم بالكون حيا
قادرا ، عالما - لم يكن علمنا بذاتنا ، على ما هي عليه .

والحاصل : أن علم الذات - كما هي عليه - يقتضى العلم بلوازمها وصفاتها ،
بذلك العلم .

وإلا لم يكن علما بها .

ومبدئية الحق من صفاته ، فهي معلومة له ، بعلمه بذاته .

وعلم المبدئية مشتمل على علم ما إليه المبدئية ، وهي معاليه . فعلم معاليه منظوفى
العلم بصفته ، وعلم صفته منظوفى العلم بذاته .

فحقق الشارح - قدس سره - أن حمل كلام الحكماء ، على ما أبداه بعض
المتأخرين ، أقرب إلى الصواب ، من هذا الجواب .

وذلك لأن كون العلم بالعلة ، هو بعينه العلم بالمعلول ، فتكون ذات العلة كافية
عن ذات المعلول ، بدون حصول المعلول وصورته عند العلة العالمة ؛ مع أن المعلول
مباين للعلة ؛ لا يخلو عن كدر و بطلان ؛ وهو ظاهر .

وأيضاً قد صرح فى الجواب ، بأن علمه بالممكنات يكون إجمالاً .

والمعقول من العلم الإجمالى ، هو أن يكون العلم بالكل دفعة واحدة ، بصورة
واحدة بسيطة .

ثم تنحل تلك الصورة - وهى العلم الإجمالى بالأجزاء المألومة - إلى تلك الأجزاء ،
وتفصل إليها .

أى أن هذه الصورة - بما هى تلك المألومات المفصلة - بمنزلة جسم بسيط ،
ينحل إلى أجزائه المقدارية ، مثلاً .

وذلك غير صحيح ههنا ؛ إذ ليست المعلولات ، مما تنحل إليها العلل ؛ فإن
المعلولات ليست أجزاء العلل ؛ وإلا لزم انحلال الواجب ، إلى أعيان الممكنات ،
وهو محال .

وأيضاً لو صح مثل هذا - أى كون حضور الذات كافياً ، عن حضور الصادر عنها

[١٤٣] فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول - كما هو المشهور -
بخلاف سائر المتضائفات .

قلت : لو سلم أنه كذلك ، فلا نسلم أن العلم بها عين العلم بالمعلول ،
والمطلوب ههنا ذلك .

لأننا نريد أن نتحقق علم الواجب ، بحيث لا يفضى إلى كثرة في صفاته ، وذلك
لا يحصل بمجرد الاستلزام .

في العلم - لأفضى إلى أن يكون العلم بأحد المتضائفين المشهورين - وهما معروضا
الإضافة - عين العلم بالمتضائف الآخر .

ولا يخفى بعده عن الحق ، فإن البديهة قاضية بأن العلم بذات الأب ، ليس
عين العلم بذات الإبن ، وهكذا سائر المتضائفات .

ففي عبارة الشارح نوع من التسميح .
فالأولى أن يعبر بمثل ما قررنا ، وإن كان يصح ما عبر به على وجه بعيد .
والخطب سهل .

[١٤٣] [فإن قلت : العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ... الخ] .
أقول : إيراد على استبعاده أن يكون العلم بأحد المتضائفين المشهورين ،
عين العلم بالآخر .

حاصله : أن للعلة مع المعلول علاقة ليست لسائر المتضائفات ، بعضها مع بعض .
فمن ثم كان العلم بالعلة ، سببا للعلم بالمعلول ، كما هو المشهور بخلاف سائر المتضائفات .
فليكن انكشاف العلة ، كافيا في انكشاف ذات المعلول .

وحاصل الجواب عنه : أنا لا نسلم أن العلم بالعلة ، سبب للعلم بالمعلول ، لما بينهما
من التباين .

وحضور أحد المتباينين لا يكفي في حضور الآخر .

.

ولو سلم ، فلا نسلم أن العلم بالعلة ، عين العلم بالمعلول ، بل القول بالسببية ينافيه .
فإن السبب يغير المسبب بالضرورة .

والمطلوب في مدعائكم ، اتحاد العالمين ، بحيث يكون علم الواجب بالممكنات ،
لا يقضى إلى كثرة في الصفات .

وذلك لا يكون إلا عند القول باتحاد العالمين ، بحيث يكون حضور الذات
كافيا عن حضور الممكنات .

وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام ، بل الاستلزام يقتضى التعدد في الهويات ،
أو أعم منه بالبداهة .

فإنه لا بد من فرض شيء ، لازما لشيء .

فهنا شيان بالذات ، أو المفهوم .



وأنا أقول : لا يتصور مبدئية شيء لشيء .

حتى يكون في حقيقة الأول ، أو ما ينتهى إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم انضمام
الثاني إليه في الوجود .

أو تكون نفس حقيقته تلائم ذلك الانضمام .

وإلا لم يكن لصدوره عنه - دون غيره - مرجح .

فيكون صدوره عنه ، ترجحا بلا مرجح ، وهو محال .

وإن كان من نفس حقيقة العلة ، ذلك ؛ ولا يمكن الانفكاك عنه بحال ،
فالعالم بحقيقة العلة حق العلم ، لا محالة يعلم المعلول ؛ للزوم علمه بما يشبه أن يكون
مضافا إلى ذلك المعلول ، بعلمه لنفس تلك الحقيقة .

فالعالم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، فلا معنى للكارية بمنعه ، إلا الجهل
بحقيقة بحث العلة والمعلول .

[١٤٤] واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب بغيره ، منطوق في علمه تعالى بذاته .
وما بينوا كيفية الانطواء ، إلا بأن قالوا : إن ذاته تعالى علة للممكنات .
وعلمه بذاته - على ما هي عليه - منطوق على علمه بالممكنات .
إذ من جملة أحوال ذاته ، كونه مبدأ لها ، فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها .
وهذا مما لا يقنع به ذو فطنة ؛ لأن تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى ،
وحضور أحد المتباينين ، لا ينطوي في حضور الآخر ، ولو فرض بينهما أى نسبة ،
من العلية وغيرها .

ولو صح ما ذكره ، لكني أن يقال : إن من جملة أحواله ، كونه تعالى مغايرا
لممكنات ، وهو يعلم ذاته ، مع جميع أحواله .
فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه .

ثم إنهم ذكروا أن علمه تعالى حضوري ، والمعلوم في العلم الحضوري ، هو بعينه
الصورة العينية ، من غير أن يكون هناك صورة أخرى .
فلا بد أن يكون للمعلوم وجود في الخارج ، حتى تكون الصورة العينية بعينها ،
هي الصورة العلمية .

ومن البين أن وجود العلة ، ليس بعينه وجود المعلول ، حتى تكون صورتها
العينية ، منطوية على صورته العينية .

وأما أن العلم بالعلة ، ليس عين العلم بالمعلول ، فذلك لم ينكره أحد ، ولم أجد
في كلام الحكماء ما يناقضه .

فإن الحكماء - فيما قيل - قائلون بانطواء العلم بالذات ، على العلم بالممكنات ،
لا بعينيته وستسمع فيه قولا .

[١٤٤] [واعلم أنهم ذكروا أن علم الواجب . . . الخ] .

أقول : اعلم أن الحكماء ذهبوا إلى أن علم الواجب بذاته ، عين ذاته ؛ إذ الواجب

فالخلص لهم من ذلك : أن يلتجئوا إلى ما ذكرناه سابقا ، من أن تلك المعلولات معقولة بذواتها .

وهي باعتبار كونها علما لله تعالى ، متقدمة عليها ، باعتبار كونها موجودات خارجية .

وهي باعتبار كونها علما ، منسوبة إليه تعالى بالإيجاب ، لأنها بذلك الاعتبار ليست مسبقة بالعلم والإرادة .

وباعتبار وجودها الخارجى ؛ منسوبة إليه بالاختيار ؛ لأنها مسبقة بالعلم الذى يغيرها بالاعتبار ، وبالإرادة المنبثقة عنه .
وفيه ما أشرنا إليه سابقا .

نور ، لذاته ، بذاته ، وليس مظلما يحتاج إلى نور ، يظهر ذاته عند ذاته .
ولما لم يكن فى مرتبة ذاته ، جهة سوى ذاته ، فرتبة وجود الكثرة ، إنما صدرت
عن مرتبة ذاته .

فذاته عين جهة الخصوصية ، التى نشأت بها عنه معاليل ذاته .
والعلم بالخصوصية الرابطة للعلة بمعلولاتها ، لا يكون إلا ومعه العلم بتلك
المعلولات ، كما هو بين ؛ وإلا لم تكن الخصوصية .

فالعلم بالخصوصية ، التى للعلة ، إلى معلولها المعين ؛ لا يتم علما ، حتى يعلم
ذلك المعلول .

فعلم المعلول منطوق في علم تلك الخصوصية .
وقد علمت أن خصوصية الحق ، إلى معاوله الأول ، هى عين ذاته .
وقد علم الحق ذاته ، بذاته .
فعلم الخصوصية ، بذاته .
فعلم المعلول الأول ، بذاته .
كل ذلك يعلم هو عين ذاته ، كما علمت .

فعله بذاته ، الذى هو عين ذاته ، علم بالخصوصية التى هى عين ذاته .
وذلك العلم بها لا يكون ، إلا بعلم ماهى إليه .
فالعلم بها مشتمل على العلم بالمعلول الأول .
ثم إن ذلك المعلول اللازم للعلم ، يحى متأخرا عن مرتبة الذات ، فى عالم التفصيل
الذى هو الوجود الخارجى .

فليس هناك بون .

بين علم الذات ، الذى هو كالعلم بالمصدرية .
وبين حصول المعلول فى الخارج ، إلا بالمرتبة .
ثم إن المعلول الأول ، لما كان معلوما للحق ، بجميع وجوهه ، بعلم المصدرية .
وكانت مصدريته للمعلول الثانى - أى الخصوصية التى بها نشأ المعلول الثانى -
من وجوه : الأول . مع مصدره :

وعلم الخصوصية منطوق على علم ما إليه الخصوصية ، فكان المعلول الثانى معلوما
بعلم خصوصيته

كان العلم بالمعلول الثانى ، منطوقا بالعلم بالمعلول الأول ، مع مصدره ؛ فإن الخصوصية
التي بها صدر هذا الثانى ، ليست أمرا وراءها ؛ وليست تعلم بدون علم الصادر الثانى .
ثم يحى هذا المعلول الثانى حاصلا فى الخارج ، فى مرتبة التفصيل .

والعلم بالمعلول مندرج ومنطوق - كما سمعت - فى علم المصدرية .

فعلم المعلول الثانى منطوق أيضا فى العلم بمصدرية المعلول الأول ، عن الأول .
وهكذا يقال فى جميع المعاليل المنزلة .

فالعلم بذاته ، الذى هو العلم بمصدريته لمعلولاته ، منطوق على جميع العلوم التفصيلية ،
مشتمل عليها ، وهو واحد بسيط ؛ فإنه عين الذات الواحد من جميع الوجوه .

.

وجميع هذه العلوم التفصيلية ، واحدة ، في مرتبته ، إن اعتبرت متعددة في مراتبها ،
عند النظر إلى خصوصياتها .

فمن ثم سموه علما إجماليا .

والعلم التفصيلي - عند التحقيق - ليس إلا الإيجاد ؛ فإن الإيجاد والاختيار والعلم ،
ليست عند ربك متعددة ، كما هي عندك .

فإن ما عندك مرتبة الناقص .

ومرتبته تعانت أن تكون إلا في ذروة الكمال .

بل مرتبة علمه بذاته ، كافية في أنه :

[إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] .

كما مرت الإشارة إليه .

فقد صح بيانهم كيفية الانطواء ، بأن قالوا قولاً إجماليا :

إن ذاته علة للممكنات .

وعلمه بذاته على ما هو عليه ، منطوق على علمه بالممكنات ؛ إذ حق جملة أحوال

ذاته ، ليست وراء ذاته ؛ إنما تسمى حالا بالاعتبار الوهمي ، لا الحقيقي ، كونه بعدا

لها ، أي الخصوصية التي بين الذات ، وبين معلولاته التي بها نشأت ، لا التي عن

وجودها انتزعت .

والعلم بالخصوصية لا يكون إلا بالعلم ، بما هي خصوصية بالنسبة إليه .

فيتضمن علمه بذاته ، علمه بها ، أي بالممكنات .

والكثرة جاءت متأخرة في مراتب التفصيل .

وبالجملة : فالمعلول الأول مثلا ، بوجوده الخارجي ، إنما يتبع علم الذات بالذات .

إذ مجرد علم الذات ، علمٌ مبدئيٌّ لها .

وعلم مبدئيتها ، هو :

إيجاد العقل الأول باعتبار .

وعلمه الفعلى باعتبار .

وعلم العقل الأول على ما هو عليه .

علم بمبدئيته للعقل الثانى .
وإيجاد له ،
} باعتبارين .

وقد كان عين العلم بالمبدئية ، الذى هو عين العلم بالذات .

فالنور واحد ، والأشعة مختلفة ، والحق واحد ، ومظاهره متعددة ، فدقق .



وهذا بيان يقنع به — على أصولهم — من له أدنى فطانة ، فضلا عن برز فيها ،
كالشارح — رضى الله عنه — فكأنه — قدس سره — لم يفهم حقيقة كلامهم ، فأورد
عليهم ما لم يكن يرد .

ثم ما بينه بعد فى التجاؤهم ، هو عين ما بيننا ههنا ، إلا أنه لقصوره عن هذا
البيان ، أتى بعبارة شنيعة ، لا يليق أن يتفوه بها عاقل ، فضلا عن حكيم عمدته البرهان .



وإجمال القول : أن علم الحق بذاته ، هو محتد اختياره .

وليس يتميز اختياره عن إيجاداه للممكنات .

إذ ليس علم الحق بالفكر والنظر .

ولا اختياره ، بالتردد بين الخير والشر .

بل تلك أمور يعددها الاعتبار .

ويوحدها الاستبصار .

وذلك قول قد يتحققه الناظر ، على أصول أخرى حقة ، عند تصفية العقل

وتجريدته عن أدران ما قبله من الأوهام العامية .



وقد لهج عبد الحكيم بالفرقة بين :
العلم الإجمالي .
والتفصيلي .

في مواضع عديدة من حاشيته على هذا الكتاب ، ولم يصب في ذلك شيئا من
مذهب الحكماء .

وبهذا تعلم عدم اختلال ما نقله الكلبي عن رجل ذكر أنه بعض الأفاضل .
ونص عبارة الكلبي ، بعد كلام قدمه :

[وبهذا ظهر اختلال ما ذكره بعض الأفاضل ، في رسالة مستقلة ، حيث قال .
« ليس الكلام في العلم بالمعنى المصدري ، المعبر عنه بـ « دانستن » بل في العلم
بمعنى « دانش » .

وحقيقته أنه نور تتجلى به الأشياء ، ويتميز بعضها عن بعض ، وهو قد يكون
عين العالم ، بأن يكون نورا ظاهرا ، مظهرا ، قائما بذاته .
وقد يكون أمرا قائما ، فيكون العالم في ذاته مظلما ، ويكون نورانيا بقيام
ذلك النور به .

ولما كان ذاته تعالى نور الأنوار ، كان ذاته بذاته ، في أجل مراتب الظهور لذاته .
ولا تكون الغيبة في ذاته أصلا ، فتكون ذاته :
عالما ، وعلماء ، ومعلوما .

من غير تكثر واثنينية ، أصلا بالذات ، ولا بالاعتبار .
ثم إن ذاته بذاته مصدر للمعلول الأول .

ومصدريته - أي الجهة التي تخصص صدره عنه ، بوجه مخصوص - نفس ذاته .
فيكون علمه بذاته ، الذي هو علم بالمصدرية ، مشتقلا على العلم بالمعلول الأول بجميع

وجوهه ، واعتباراته لكونه صادراً عنه من كل وجه - مندمجا علمه في علم المصدرية ، من غير تكثرولا تعدد إلا بالاعتبار ؛ وإلا لم تكن المصدرية ، التي هي الذات ، معلومة بالوجه الأكل .

وكذلك المعلول الثانى ، والثالث ، وهكذا إلى غير النهاية .
فيكون علمه تعالى ، الذى هو عين ذاته - وهو نور الأنوار - يظهر به ويتجلى كل ماهو في سلسلة المبدئية ، كليا كان أوجزئيا ، دفعة .
وكذلك الصفات والاعتبارات اللاحقة ، لتلك المعلولات - لكونها بهذه الصفات والاعتبارات - صادرة عنه .

ومصدريته لها ، مقتضية لاتصافها بتلك الصفات .
فعلمه تعالى علم بسيط ، مشتمل على العلم بجميع الأشياء ، لا كاشتال الكل على الجزء ، بل كاشتال العلم البسيط - الذى يحضر من سئل عن مسألة - على التفصيل الذى يقع بعده .
وهذا معنى ماوقع في عبارة الشيخين أنه منطو على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة .

ثم لما كان هذا العلم مبدأ للعلم بالأسباب والمسببات ، من حيث إنها أسباب ومسببات ، كان العلم التفصيلى المترتب عليها ، علما فعليا ؛ لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية ، على الترتيب الذى تقتضيه العناية الأزلية .
أى كان علمه بذاته - من حيث مصدريته للمعلول الأول - علما فعليا ، سببا لوجوده .

وعلمه الحضورى بالمعلول الأول - من حيث مصدريته للمعلول الثانى - سببا لوجوده وهكذا الحال في الموجودات الواقعة ، في سلسلة المبدئية .

فكان وجود تلك المعلومات - مع ما تشتمل من الصفات والاعتبارات -
في مرتبة الوجود ، علما تفصيليا ، حضوريا بها ، مترتبا على ذلك العلم البسيط .
ولم يتجدد في تلك المرتبة ، إلا الإضافات .
وتجدد الإضافات ، لا يخل بوحدايته ؛ فإنها جميعا راجعة إلى إضافة المبدئية .
ولا شك في اتصافه بها .

ثم إن مراتب العلم التفصيلي أربع :
الأولى : ما يعبر عنه في الشريعة ، بـ [القلم ، والنور ، والعقل] .
وعند الصوفية بـ [العقل الكلى] .
وعند الحكماء بـ [العقول] .
فالعلم الذى هو أول الخلق ، حاضر بذاته - مع ما هو مكنون فيه - عند
الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى العلم الإجمالى ، الذى هو عين ذاته .
وبسيط بالقياس إلى باقى المراتب .
والثانية : ما يعبر عنه في الشريعة بـ [اللوح المحفوظ] .
وعند الصوفية بـ [النفس الكلية] .
وعند الحكماء بـ [النفوس الزاكية المجردة] .
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته - مع ما ينتقش فيه من صور الكليات والجزئيات -
عند الواجب تعالى .

فهو علم تفصيلي بالنسبة إلى المرتبتين فوقها .
والثالثة : كتاب الحو والإثبات ، وهى القوى الجسمانية ، التى ينتقش فيها صور
الجزئيات المادية ، وهى المنطبعة فى الأجسام العلوية والسفلية .

.

فهذه القوى - مع ما فيها - حاضرة عنده تعالى .

والرابعة : الموجودات الخارجية ، من الأجرام العلوية والسفلية وأحوالها : فإنها حاضرة بذاتها عنده تعالى ، في مرتبة الإيجاد ، فهي :
علوم باعتبار .

ومعلومات باعتبار .

وكذا ما في المراتب السابقة ؛ فإنها جميعا

علوم .
ومعلومات } باعتبارين .

اتهى ملخصا . . .] انتهت عبارة الكلنبوى .

إلا في العبارة تسمحا ، ولعله من تلخيص الكلنبوى .

قم قول الحكماء : إن علم البارى تعالى بالممكنات ، الذى هو عين ذاته ،
حضورى على قواعدهم ؛ فإنه ليس إلا ذاته ، وهى حاضرة عند ذاته .

وكذا علمه - الذى هو عين الممكنات - وهى مرتبة العلم التفصيلى .

وقد وصل إلينا على لسان الأستاذ المحقق ، أن الشيخ أبا على بن سينا قال :

[إن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار]

وهو يريد العلم الفعلى .

فزعم الكلنبوى أن هذا الذى نقله عن بعض الأفاضل ، مختل ، قد نشأ له من
اختلال فكره .

وإنما نقلناه ، وإن لم يكن دأبنا أن ننقل عن أحد مثل هذا النقل ، لهذا التأيد ؛
لتشحيذ الأذهان ، لإطراء بعض من التفاسير . فافهم .

ثم إن الكلنبوى قد استعان ، بتوفيق الله تعالى ، على مخلص للحكماء مما يرد
عليهم ، من مثل ما ذكره الشارح .

.

وحاصله : [أنه قد ذهب أهل [الشبح] إلى أن العلم بالشبح ، عين العلم بذى
[الشبح] مع التباين ، بين :

الشبح
وذى الشبح } بالماهية

وإنما ذلك لعلاقة بينهما .

فلنا أن نقول :

إن بين الواجب تعالى .

وبين الممكنات ، رابطة خاصة ، سموها المبدئية .

كما بين :

الشبح .

وذى الشبح .

تقتضى أن يكون :

العلم بالذات .

عين العلم بالممكنات .

لا تفاوت بينهما إلا بالاعتبار

فإن تقل . كيف ؟ .

نقول : لا كيف ؛ فإن علم الواجب ، ليس كعلومنا ، فيجوز أن يقع بنحو ،

لا يقع عليه علومنا .

وأطال في الكلام على هذا المخلص ، وفرع عليه ما فرع [.



وأنا أقول - بعد المساهلة معه ، في قياسه البارد - :

هذا الكلام بمنزلة أن يقال : علم الواجب تعالى بالممكنات ، عين ذاته .

[١٤٥] هذا ما رأينا ذكره في هذا المقام .

ولا يرد عليه شيء ؛ لأننا لانعلم كيف يعلم ، حتى نورد عليه
ولا يخفى سخافته .

وليت شعري !! إن كان مثل هذا مخلصا ، فلم لم يعتمدوه في جميع ما أورد في الإلهيات .
وينقطع عرق البرهان بالكلية ، ويقام حجاب على عين النظر ، ويطلق العنان
لكل مدع ، يدعى ما يريد .

ثم يزعم أن ليس يلزم على دعواه محال ؛ فإن الكيف مجهول ، والتزويه معلوم .
وبالجملة ، فهذا وأمثاله ، مما يعدونه فضلا ، من قولهم :

يعلم علما لانعلمه .

أو يتعلق تعلقا لانعلمه .

أو ما يشبه ذلك .

أقول ، قد أطفأت نور العلم من العالم ، وضربت على قلوب الأذكياء خيام الجهل .
كيف ولم يثبت لدينا شيء من الأشياء ، إلا بنور عقلنا ؛ فهل يسوغ لنا
بعد ذلك ، أن نسمة بالجهل والعمى ؟ !

وأى مرجح لإيغال مثل هذا المجنون ، في توجيه قول الحكيم ، الذى لا يسوغ
إلا ما قضى به برهانه ؟ .

فإن لم يعلم ، فهو موقوف ، حتى يعلم .

تفطن ! ! فلست أطيل في بيان الأباطيل .

والفاظ الشارح بعد ، ظاهرة ، غنية عن الشرح .

[١٤٥] [هذا ما رأينا ذكره . . . الخ] .

أى في مقام تحقيق علم الله تعالى ، بغيره من الممكنات .

[١٤٦] ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر ، يعلو عن طور علم الكلام ، وسنأتى عليه في رسالة منفردة ، إن وفقنا الله تعالى للمنع .
[١٤٧] فإن قلت : علم الواجب تعالى ، حضوري .

[١٤٦] [ولنا في تحقيق مذهبهم] .
أى مذهب الحكماء ، كلام آخر ، سوى هذا الكلام الباطل ، يعلو عن طور ، ومقام علم الكلام .
وليس ينبغى أن يذكر إلا لقوم قد رَقُوا في الفلسفة أعلى مقام .
ولعل هذا التحقيق هو ما أتى عليه في رسالته المسماة بـ [الزوراء] .
وقد تتحقق لب الحق فيه ، من رسالتنا [الواردات] .
وهذا مشرب صوفى ، لا يذوقه إلا من عوفى فصوفى .
فإن خرجت من ظلمات الوهم ، والارتباب . وأشرقَت الأرض بنور ربها ، ووضع الكتاب ، فُتِحَ لك من الحقائق أبواب ، وظفرت بحقيقة الصواب ، وكنت من العرفاء ذوى الألباب .

وإلا فانت محجوب ، ونظرك مقلوب .
فأجهد نفسك أيها الطالب ، واجعل همك أعلى المقاصد ، وأسنى المطالب ، فليس الأمر ما أنت فيه ، بل وراء ذلك ما أنت مخفيه ، والحق فيك مبديه .
وليس هذا مقام الكلام ، وإلا لأسمعتك صريف الأقلام .
ولعلنا أتى على هذه المسألة بوجه أبسط وأعلى ، في مقام آخر ، أوفى كتاب آخر .
والله الموفق .

[١٤٧] [فإن قلت : علم الواجب تعالى حضوري . . . الخ] .
أقول : قد تلونا عليك ما اصطفيناه في علمه ، بغيره .
والمرضى عند الحققين ، وعندنا ، أن عنمه بذاته ، هو عين ذاته .

وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين :

الشيء .

ونفسه .

والتغاير الاعتباري يستلزم أن لا يكون ذات الواجب - من حيث هو - من غير اعتبار قيدزائد ، علما بنفسه ، بل يكون مع اعتبار قيد ، علما بذاته ، من حيث هي .
أو يكون - من حيث هي - علما بذاته ، مع قيد آخر .
والتعبير بعدم العينية لا يجدى نفعا ؛ لأنه أيضا نسبة .
قلت : عدم العينية نفى للنسبة .

ونفى النسبة قد يكون للوحدة ، وانتفاء الاثنينية ، فلا يستدعى المغايرة .
وأیضا لا محذور في أن تكون الذات - مع اعتبار قيد - علما بذاته ، من حيث هي ؛ لأن الذات مع القيد ، متحدة في الوجود ، مع الذات ، من حيث هي .

ولما لم يكن صورة ذاته ، في ذاته ، كان علمه بذاته حضوريا ، لحضور ذاته عند ذاته .

لا حصوليا .

فإن قلت : لا يصح لك أن تقول : علم الواجب حضوري فإنك تقول حينئذ : إن ذاته حاضرة عند ذاته .

وحضور شيء عند شيء يقتضى :

حاضرا .

ومحضورا عنده .

وكل منهما مغاير للآخر .

فحضور الشيء عند نفسه ، يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه .

وذلك اللازم محال .

فحضور الشيء عند نفسه محال .

فكون علم الواجب حضوريا محال .
فإن أجبت بأن التغاير الاعتبارى ، كاف .
أى ذات الواجب - من حيث هى علم - حاضر .
ومن حيث هى عالم ، محضور عنده .
فذلك يستلزم أن لا يكون ذات الواجب - بقطع النظر عن جميع الحثيات - عالما بذاته ، وإلا لزم الحال المذكور ؛ لادم اختلاف الحثية حينئذ .
بل يكون الواجب تعالى - مع اعتبار قيد - عالما بذاته ، من حيث هى .
أو العكس .
أو التقييد من الجانبين .
وكون ذات الواجب تعالى - بقطع النظر عن جميع الحثيات - غير عالم بذاته ، قول
باحتياج ذاته ، فى علمه بذاته ، إلى انضمام الحثيات ، وهو باطل .
فإن أجبت أيضا ، بأن الحضور إنما يقتضى تغايرا ، إن كان مضمون موجبة ،
كأن يقال :
ذاته حاضرة عند ذاته .
فإنه يقتضى نسبة ذات الطرفين .
أما إن كان المراد منه ماهو لازمه ، وهو مضمون سالبة قائله :
ذاته ليست بغائبة عن ذاته .
فلا يقتضى تغايرا .
فذلك لا يجديك نفعا ؛ فإن السلب نسبة تطلب طرفين .
فالتغاير لازم .
قلنا : ذلك القول - أى أن علمه تعالى بذاته ، حضورى - صحيح .
وسلب الغيبة ، هو عبارة عن سلب النسبة .

وسلب النسبة قد يكون لكون الموضوع واحدا ، لانسبة بينه وبين شيء آخر ،
أى لاتعدد فيه بوجه .

فقولنا : - ليست الذات بغائبة عن الذات - سلب للغيبة .
وصدقه بوحدة الذات للذات ، بحيث لاتغاير فيها بوجه من الوجوه ، حتى
تتصور الغيبة .

فلا يستدعى المغايرة ، بل عدمها .
فحضور الذات عند الذات ، لا يستلزم المغايرة ، بين الشيء ونفسه ، كما زعمت .
فدعوى - أن العلم حضورى - صحيحة .
وأيضاً ، لوقبلنا المغايرة ، فالتغاير الاعتبارى كاف .
قولك - يلزم أن لا يكون الذات ، بقطع النظر عن جميع الحثيات عالما بذاته .
قلنا : لاضير فيه ؛ فإن قطع النظر عن جميع الحثيات ، هو قطع النظر ، عن
حيثية العلم .

ولا ريب فى أنه - بقطع النظر عن حيثية العلم - لا يكون عالما بشيء ، بل إنما
يكون عالما بذاته ، إذا لوحظ بحيثية كونه علما ، أو عالما .
وكل هذه الحثيات متحدة فى الخارج ، مع الذات .
إنما التغاير فى اللحاظ ، والاعتبارات فقط ، لتصور الحكم .
لحديث الاحتياج والانضمام ، لا يسمع .
وليس هذا بأغرب من قول الشيخ الأشعرى :

[إن الذات بذاتها ، ليست بعالمة ، إلا بانضمام مغايرها فى الوجود ، وهو

صفة العلم] .

فجعلها محتاجة إلى أمر زائد فى الخارج يقوم بها .

وتمام القول : أن التعبير بحضور الذات عند الذات ، وما ينحو نحو هذا من الألفاظ ، إنما هو للاصطلاحات اللغوية والعرضية ، وهي في الواقع لاتقتضى تغيرا . بل ذلك للتفهم والتفاهم .



وقد يقرر الإشكال بوجه آخر ، حاصله :
أن الواجب تعالى ، لا يصح أن يعلم ذاته ، لأن العلم :
إما إضافة .
أو صفة ذات إضافة .
على اختلاف فيه .
فلو علم ذاته ، لكان لذاته نسبة إلى ذاته .
والنسبة تستدعي طرفين ، ولا يكونان متحدين ، وإلا كانا طرفا واحدا .
فهما متغايران .
فتكون ذاته مغايرة لذاته .
هذا خلف .

فإن قلتم : التغاير الاعتباري كاف .
قلنا : كلامنا في مرتبة الذات ، وهي واحدة من جميع الوجوه .
والواحد من كل وجه ، لا يعتريه تعدد الاعتبار .
وهي شبهة « الطبيعيين » في القول بالواجب ، غير الشاعر .
جوابه :
أولا : بمنع أن الواجب واحد من جميع الوجوه ، فإن شيئا من الأشياء لا يخلو
من تعدد الحثيات الاعتبارية ، وإن كانت سلبية .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات] .

باتفاق المتكلمين والحكماء .

لكن القدرة عند المتكلمين ، عبارة عن .

صحة الفعل والترك .

وعند الحكماء ، عبارة عن كونه بحيث :

إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

ومقدم الشرطية الأولى ، بالنسبة إلى وقوع العالم ، دائم الوقوع .

قانا اعتبار كونه .

علما ، وعالما ، ومعلوما .

وإن كان لا اثنية في نفس ذاته ، ولا في صفاته الوجودية .

وهذا الجواب لا يخلو عن كدر .

وثانيا : ما أقول : إن العلم ليس نسبة .

ولا يقتضى نسبة إلا لتغاير بين العالم والمعلوم ؛ لإثبات الملاءمة ، ليتحقق الانكشاف .

أما عند اتحاد العالم والمعلوم ، فلا يحتاج إلى النسبة .

بل العلم هو حالة الانكشاف .

فإن كان للذات على الذات ، فهو هو .

وإن كان لمغاير ، فلا بد من رابط يربط العالم بالمعلوم ، وإلا لكان كل ذى علم ،

عالما بكل معلوم .

وهو بديهى البطلان .

وعلى الجملة : فمسألة العلم ، محل نظر جديد .

[١٤٨] [قادر على جميع الممكنات . . . الخ] .

ومقدم الشرطية الثانية ، بالنسبة إلى وجود العالم ، دائم اللا وقوع .

وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ، فلا ينافي كذبهما .

ودوام الفعل ، وامتناع الترك ، بسبب الغير ، لا ينافي الاختيار .

كما أن العاقل - مادام عاقلا - يغمض عينيه ، كلما قربت إبرة من عينيه ، بقصد الغمز فيها ، من غير تخلف .

مع أنه يغمضها بالاختيار .

وامتناع ترك الإغماض ، بسبب كونه عالما بضرر الترك ، لا ينافي الاختيار .

فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته ؟

أقول : ومن الصفات الكمالية ، التي يجب أن يتصف بها الحق الواجب تعالى ، أنه قادر على جميع الممكنات ، أى قادر على إحداث كل فرد ، من أفراد الممكنات ، على الإطلاق بدون استثناء .

وإنما قلنا : [على إحداث] لما أن علة الاحتياج عندنا ، هى الحدوث ، لا الإمكان .

ومن ثم قال الشيخ الأشعرى :

[إن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجدد من أعراضها] .

وقلنا : [كل فرد] لما أن المراد أن لا يخرج فرد من أفراد الممكنات ، عن قبوله للتأثر عن البارئ تعالى .

لأنه قادر على أن يوجد جميع الممكنات بأسرها ؛ فإنه من المحالات ؛ لأن الممكنات غير متناهية .

وإيجاد مجموع ما لا يتناهى محال .

وقلنا : [بدون استثناء] لما أن صفات المعانى ، عند المنصف ، ليست .

.

عينا بحسب المفهوم .
ولا غيرا بحسب الوجود .
فهى فى الوجود الخارجى عين الذات
فليست من الممكنات .
نعم تستثنى من الممكنات فى عبارة [غيره] .
ومفاهيمها الذهنية قائمة بالأذهان ، مقدورة بالضرورة .



وإطلاق هذه المقالة - أى أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، باتفاق
التكلمين والحكماء - بناء على تحقيق مذهب الحكماء ، من أن جميع الممكنات ،
صادرة بتأثير الله تعالى .

والوسائط شروط ومعدات .
بل وعلى غير تحقيقه ، كما يعلم بالتأمل .
إلا أن القدرة عند التكلمين ، هى :
[صفة تقتضى كون الفاعل ، بحيث يتمكن من الفعل والترك - أى عدم الفعل -] .
أو هى :

[كونه بحيث يتمكن] .
أو هى :

[نفس التمكن] .

وذلك بحيث يجوز منه الفعل والترك ، بالنسبة إلى شىء واحد ، جوازا وقوعيا ،
بأن لا يتمتع أحدهما لذات الفاعل ، ولا للآزم ذاته .



وعند الحكماء ، هى :

[كون الفاعل بحيث إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل] أى أن يكون فعله موقوفا على مشيئته .

سواء كان بحيث يجب الفعل ، لوجوب المشيئة .

أم لا .

فهو أعم من تفسير المتكلمين مطلقا .

وتفسير القدرة بهذا المعنى مما اختص به الحكماء .

وتفسيرها بالمعنى الأول ، مما اختص به المتكلمون .

وليس شيء من تعريف أحدها ، يسمى قدرة عند الآخر .

وإن كان المتكلمون لا ينكرون حصول المعنى الأعم ، فى شأن الواجب

تعالى ؛ لوجوده فى ضمن الأخص القائلين به .

فلا إيراد ولا جواب .

فإذن يكون معنى قضية المصنف على مذهب المتكلمين :

أن البارئ تعالى ، إذا قيس إلى أى ممكن من الممكنات ، فهو بحيث ، له

أن يوجد ، وله أن لا يوجد ؛ ليس يمتنع عليه واحد منهما ، ولا يجب منه كذلك ؛

الا لذات الواجب تعالى ، ولا للآزم من لوازمه .

فليس لممكن من الممكنات وجوب ولا امتناع بوجه .

فهو فى الإيجاد مختار اختيارا مطلقا مرددا ، على هذا .



وعلى مذهب الحكماء أن البارئ تعالى ، بحيث إن شاء ممكن صدر عنه ، وإن

لم يشأ لم يصدر شيء وجب له أحد الطرفين فى شيء من الممكنات ، أو لم يجب .

وهذا عموم فى المفهوم ، وإلا فالواقع الشق الأول ، أى وجوب أحد الطرفين ؛

لأنه عدم تمام الاستعداد ، يجب الفيض ؛ لوجوب المشيئة ؛ لعموم الفيض والجود .

وعند عدمه ، يجب عدم الفيض ، لعدم المشيئة ، بعدم القبول .
فالعمل في الحقيقة ، واجب الوقوع ، أو اللاوقوع ، وإن كان ذلك موقوفاً
على مشيئته .

ثم إن مقدم الشرطية الأولى - أى قولنا: إن شاء فعل - بالقياس إلى وجود العالم ،
دائم الوقوع .

وتاليها لازم ؛ لوقوع مقدمها .

أى أزلى أبدي ؛ لعدم توقف الفيض في زمن من الأزمان .
ومقدم الشرطية الثانية ، بالقياس إلى وجود العالم - أى ما يتحقق به مفهوم
العالم ، في الخارج - دائم اللاوقوع .

أى أن مشيئة الحق للإيجاد دائمية ، لاتنقطع أزلاً ، وأبداً .
وإن كان قد لا يشاء فرداً خاصاً ، في زمن خاص ؛ لعدم الاستعداد مثلاً .

وبالجملة : فالخلق تعالى ، خلاق أزلاً وأبداً ؛ لأنه مريد للإيجاد أزلاً وأبداً ،
وإن كانت الحوادث في تعاقب .

إن قلت : إن كان مقدم الشرطية الثانية ، ليس بواقع ألبتة ، فتاليها كذلك ،
فهي كاذبان .

فقد كذبت الشرطية .

فلم يتم التعريف .

قلنا : قد تقرر : أن صدق الشرطية للزومية ، لا يتوقف على صدق طرفيها ،
بل يتوقف على صدق تاليها ، على فرض صدق مقدمها .

وهو ههنا كذلك .

وهذا الإشكال وهم ، وإلا فالمقدم صادق في بعض الممكنات ، كما ذكرت .

إن قلت : إن كان الواقع وجوب أحد الطرفين ، بالنسبة إلى الواجب تعالى ، فهذا هو القول بنفى الاختيار ، مع أنكم تقولون : بأنه مختار .
وإن هذا إلا تناقض .

قلت : دوام الفعل - أى لزومه - وامتناع الترك .
أو العكس ، أى وجوب الترك ، وامتناع الفعل ، بسبب أمر مغاير للذات ، وهو المشيئة ، مثلاً ، لا ينافى الاختيار .

بل الفاعل قد يختار الفعل ، ويرضى به ، ومع ذلك يوجهه على نفسه ، بموجب ما ، كعلمه بغايته اللاتقة ، أو المناقرة ، ولا تنافى بينهما .

ألا ترى أن العاقل مادام عاقلاً ، إذا قصده قاصد بإبرة ، ليغمز عينه بها ؛ فإنه يفضها ، ولا يتخلف إغماضها عن مشيئته ، بحيث لا يمكنه تركه ، مع أن الإغماض باختياره ؛ لما أنه بتمديد الأعصاب ، وقبضها ، عند المقتضى ، بالإرادة .

وامتناع الترك ؛ لعلمه بضرر الترك .

لا ينافى اختياره .

وكذلك السخى المار على متلف من العطش ، أو متضرر من الجوع ، ومعه ما يسد رمقه ؛ فإنه لا يتمالك نفسه ، إلا أن يزيل ما بهذا المسكين من الألم ، ومع ذلك لا يجد من نفسه قاهراً على ذلك ، بل إنما هو باختياره وإرادته ، وطوعه . فما ظنك بمن علم المضار والمنافع ، بعلم هو عين ذاته ، وكان من أوصاف ذاته ، الجود العام ؟

فاختياره اختيار ، فوق هذا الاختيار ، بحيث لانسبة .

والتمثيل للتقريب .

وبالجملة : فأمثال هذا ، وجوب بالاختيار .

والواجب بالاختيار ، لا ينافى الاختيار .

قال قائل : الوجوب للآزم الذات ، هو عين الوجوب للذات ، وهذه التمحلات كلها تستر تحت كنف العبارات ، وتبجح على الشارح بما لا يليق به .
وأنا أقول :

أولا : إن من له أدنى عقل ، يفرق .

بين الصادر عن الذات ، لنفس الذات ، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به .
وبين ما لا يصدر عن الذات ، إلا بواسطة شعور الذات ، وعلمها به ، وإصدارها له عن رضى ؛ بحيث لا تعترضها الضرورة فى ذلك ، أى بحيث يكون مصدرها نفس الاختيار ؛ وإن كان يجب وقوعه ، لكون الذات لا تعترىها شائبة البخل ، أو ما يشبه ذلك .

فإن هذا الثانى بالاختيار .

والأول : بالاضطرار .

وثانيا : أنه لا محيص للمتكلم عنه ، أى عن القول بالوجوب للآزم الذات ؛
فإن علم الواجب بالممكنات ، لا يجوز أن يكون اختياريا عنده ، وإلا لكان العلم بها حادثا ، وهو مستلزم لسبق الجهل ، وهو محال .

فإذن علمه بالممكنات ، على ما هى عليه ، وعلى وجه وقوعها فى الخارج ، لازم لذاته وإرادته إنما تتعلق على وفق علمه ، ولا يتصور بينهما الخلاف ، وإلا لزم انقلاب العلم جهلا وقدرته إنما تتعلق على وفق إرادته ، وإلا لزم هذا اللازم بعينه أيضا فإذن إيجادا لمخصوص معين لازم لما هو لازم لذاته ، ولا يتمكن أن يختار سوى ما علمه بعلمه الذى هو لازم لذاته ، فوجب أن يصدر عنه ، ومحال أن لا يخلقه .

فعاد إلى قول الحكيم .

.

وأيضاً ، عند تمام الاستعداد :

إما أن يكون الواجب تقدس ، عالماً بتمام الاستعداد .
أم لا .

الثاني : محال ؛ للزوم الجهل .
وعلى الأول :

إما أن يكون تركه للفيض ، حكمة .
أم لا .

الثاني محال ؛ للزوم العبث .
وعلى الأول :

إما أن تعود الحكمة إلى ذات الواجب .
أو إلى ذات المستعد :
أو إلى سواهما .

أو لا تعود إلى شيء .

الأول : محال ؛ إذ لا يتجدد للبارى كمال .
والرابع : كذلك إذ لا بد من الموضوع .
فيبقى الثاني ، والثالث .

ولا بد في الثالث من أن يكون السوى ، من متعلقات الممكن ضرورة عدم العلاقة
بين المتباينات .

فرجع في الحقيقة إلى الثاني ، فلم يكن تام الاستعداد ، وقد فرض تمامه .
هذا خلف .

فلا يصح ترك الفيض بوجه من الوجود ؛ وذلك لما قام من البرهان على أن

[١٤٩] فهو تعالى قادر على جميع الممكنات .

الواجب حكيم ، ومن حكمته أن يوصل إلى كل ذى حق حقه .
[شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ؛ وَالْمَلَائِكَةُ ، وَأَوَّلُوا الْعِلْمَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ] .
[وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا] .

وعند عدم تمام الاستعداد ، إن تحقق الفيض ، فقد كان تام الاستعداد .
هذا خلف .

وبإلا لكان لحكمة تعود إلى الحادث ، وهى ما به يتم استعداده ،
حتى يفاض عليه .

فرجع ذلك إلى الوجوب لما كان لا زما لذاته ، وهو لحكمة .
فأين تذهبون ؟ ! !

فقول أصحابنا بهذا الاختيار الذى ذهبوا إليه ، وهو الاختيار المردد فى الواقع ،
قول بأنفواهم ، تنافيه قواعدهم وعقائدهم .



والحق أن لا خلاف بينهم وبين الحكماء ، فى هذا المقام ؛ إلا فى المقالات
اللفظية التى لا تقام فى وجوه المقدمات اليقينية .

وبعد ذلك كله ، لحقيقة الحق لم تزل محجة بحجب ألفاظ ، وإنما يتنورها الفطن
عند التدبر والتأمل .

ولعل الله تعالى يوفقنا لإيضاحها ، وإيضاحا شافيا فى غير هذا الكتاب . ثم بما بيننا
يندفع ما فى الحواشى هنا .

[١٤٩] [فهو تعالى قادر على جميع الممكنات ... الخ] .

أقول : لما بين كلمة الاتفاق ومناط الاختلاف ، فى المدعى ؛ أخذ يبين الدليل
على ثبوته على كلا المشرعين .

لأن المقتضى لقدرته ، هو الذات .
والمصحح للمقدورية ، هو الإمكان .
فإذا ثبتت قدرته في البعض ، ثبتت في الكل .
ولأن الإمكان مشترك بين الممكنات .
ولا بد للممكن - على تقدير وجوده - من الانتهاء إلى الواجب ، وقد ثبت أنه
فاعل بالاختيار .
فيكون قادرا عليه ؛ لأن المعجز عن البعض نقص .
وهو على الله تعالى محال .

فقال : إذا تحققت معنى القدرة ، وما ابتنى عليه ، فاعلم أنه تعالى قادر على
جميع الممكنات :
أما كونه قادرا على الممكن ، فلا أن قدرته من لوازم ذاته : سواء كانت زائدة
على ذاته ، أو من اعتبارات ذاته .
والمصحح للمقدورية وقبول التأثير من المؤثر ، هو الإمكان ؛ إذ معنى كون
الشيء ممكنا .
أنه ليس له الوجود من ذاته ، وليس في ذاته ما يمنع الوجود .
بل يقبل التأثير بأحدهما عن الغير .
وإذا كان الواجب قادراً ، والممكن قابلاً ، وليس من ذاته أن ينافي أحد الأثرين ،
فالواجب تعالى له .
أن يفيض الوجود على الممكن .
وله أن لا يفيض .
عند المتكلم .
أو إن شاء أفاض ، وإن لم يشأ لم يفيض .

عند الحكيم ، على ما فيها .



وأما عموم قدرته للجميع :

فأنه إذا ثبتت قدرته على البعض ، فقد ثبتت قدرته على الكل .

لاتحاد علة القبول في الممكن ، ولزوم القدرة للذات الواجب .

وأبضا ؛ لأن الإمكان مشترك بين جميع الممكنات ، ولا بد للممكن أيا كان ، من أن ينتهى إلى الواجب .

وقد ثبت أن الواجب مختار ؛ لأنه عالم .

والمختار لا محالة قادر .

فكل ممكن ينتهى لا محالة إلى القادر .

وما كان مقدورا بعلله ، فهو مقدور بذاته .

فقد عمت قدرته جميع الممكنات .

وأبضا العجز عن الفيض على القابل ، ليس إلا لمانع غير ذاتي .

فيكون لذلك المانع يد على الواجب ، حتى منعه ، فيكون عجزا .

وهو عليه تعالى محال .

أما الاستعداد وعدمه ، فلا يعدمانا ، ولا غير مانع ، بل يعد كأنه من تمام حقيقة الممكن ، أو لإتمامها .

ولسنا نطلب إلا كون البارئ تعالى .

له الفعل والترك .

أو إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل .

[١٥٠] مع أن النصوص قاطعة بعموم قدرته ، كقوله تعالى :
[وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] .

وإن كان لذلك لوازم ، تستصحب عند الإيجاد ، خصوصا والكل من تأثيره .
فلا يعد شيء ما نعا ، بل ذلك تخصيص منه وإحكام .
وهذا عام لكل ممكن .
فلا تلتفت لما هوس به الحواشي هنا .

[١٥٠] [مع أن النصوص قاطعة . . . الخ] .
أقول : استثناس منه بالنصوص لكل الفريقين :
أى المتكلمين ، والخباء .

فإن لفظ الآية [أى قدير] متحمل للمعنيين السابقين ، وإن كان كل منها قد
أبطل ما ادعاه الآخر ، فى التعيين بأدلة عقلية ، بها يطبق الآية على مراده خاصة .
ثم إن [الشيء] فى الآية ، لو يرد منه مصطلح القوم ، يشمل الصفات على
رأى الأشاعرة مع أنها صادرة بمحض الإيجاب عندهم .
فلا تكون مقبورة .

فتكون مستثناءة من الآية بدليل عقلى ، ولا بأس به .
فعلى هذا ، لو أقيم برهان عقلى على أن البارئ تعالى موجب فى بعض الأشياء
من العالم ، لا يعارض بالآية :

فإن الموجب خارج بالدليل العقلى .
والقرينة العقلية من التخصصات .

وكونها من التخصصات ، فى موضوع ، دون موضوع ، مع اتحاد المنشأ ، تحكم .
وبالجملة : فلا يليق بأحد المستثنين أن يشنع بالآخر .
وأما إن أريد من الشيء ، ما كان عند المخاطبين شيئا ، وهو ما كان يراه عامة

[١٥١] قيل الأولى ، في إثبات هذا المطلب، بل سائر المطالب ، التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية .

قلت : كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه إرسال الرسول ، بحسب نفس الأمر ، مسلم ؛ إذ لو فرض قدرته على الإرسال فقط ، لكفى في صدور الإرسال منه .

لكن إثبات إرسال الرسول ، يتوقف على إثبات شمول القدرة ؛ إذ طريق إثباته ، أن المعجزة فعل الله ، خارق للعادة .
وقد صدر منه حال دعوى النبوة .

العرب ، في ذلك الوقت ، فليس الشيء شاملا لصفات البارئ تعالى ، ولا لكثير مما لم يكن يخطر ببالهم ، وإنما يدخل تحت القدرة ، بالبرهان .
فلا نصلح الآية مستندا ، بل ولا مؤنسا .

وإن أريد به ما يفهم عند قول القائل ، أنا القادر على كل شيء ، أى ماهو خارج عن ذات المتكلم ؛ فإنه الممتن به ، أو المتمدح به ، أو المهتد به ، أو ما يشبه ذلك .
فقد دل ذلك على العموم ، بدون استثناء شيء .

فإن الصفات لم تكن داخلة فيه ، حتى تحتاج لا استثناءها منه .
ولمن أخذ بهذا، مع نفي تجويز التخصيص بالقرينة العقلية ، أن يشنع بمن استثنى شيئا ، ولكنه ليس .

وبهذا تعلم ذهاب ما افتخر به الكلبوى هباء منثورا .

[١٥١] [قيل : الأولى . . . الخ] .

أقول : قال السعد التفتازانى - في شرح المقاصد - بعد أن ضعف الأدلة على شمول قدرته تعالى :

[فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته ، من مثل هذه الآية] وكذا قال في شمول العلم :

وإذا خالف الفاعل المختار عادته ، حين استدعاء النبي تصديقه بأمر يخالف عادته ، دل ذلك الأمر على تصديقه قطعاً .

وهذا متوقف على إثبات كونه فعلاً له .

وكونه فعلاً له ، مثبت بشمول القدرة ؛ إذ لا دليل لنا على أن خصوص المعجزة فعل الله تعالى ، ومقدوره ، وإن زعمه المعتزلة .

واحتمال وجوده في نفس الأمر ، لا يجدى نفعا .

فلا يتم ما قيل : إن الأولى في هذا المطلب ، بل سائر المطالب التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، أن يتمسك بالدلائل السمعية ، فيستدل على شمول القدرة ، بقوله تعالى :

[إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] وأمثاله .

[أما سمعا :

فلمثل قوله : « وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » .

« عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ » .

إلى غير ذلك من الآيات . . .] .

فقد حكم بصحة الاستدلال ، بالسمعيات في أمثال هذه المسائل التي لا يتوقف إرسال الرسول عليها ، وأولويته .

قال : [قلت : كون شمول القدرة . . الخ] .

أقول : هذا رد على « التفات زاني » في قوله السابق .

وهو أن شمول القدرة ، ليس مما يتوقف عليه الإرسال ، فالأولى أن يتمسك فيه بالسمع .



وحاصل الرد : أنك ماذا أردت بقولك :

[إن الإرسال لا يتوقف على الشمول المذكور ؟] .

فإن أردت به أن صدور الإرسال من الله في نفسه - أى بالنظر إلى الواقع -

لا يتوقف عليه .

فقسم ؛ إذ لو فرض قدرة البارى على الإرسال فقط ، لكفى فى صدور الإرسال منه ، سواء كان الرسول مقدوراً له أم لا .
والمرسل إليهم مقدورين له ، أم لا .
والمعجزة مقدورة له ، أم لا .

وبالجملة : سواء قدر على شىء سوى الإرسال ، وبعض لوازمه ، أم لا .
ومثل هذا يقال فى شمول الإرادة ، والعلم .
ولكن هذا لا يفيد فى صحة الاكتفاء بالسمعيات فى العلم ؛ بشمول القدرة ، والإرادة ، والعلم ؛ فإنه ليس كل ما لا يتوقف عليه الشىء فى الخارج ، لا يتوقف عليه فى العلم .

فإن الواجب لا يتوقف على الممكنات ، فى الخارج ، ويتوقف العلم بثبوتها ، على العلم بثبوتها ؛ فإنها طريق الاستدلال عليه .
وإن أردت أن العلم بثبوت الإرسال ، لا يتوقف على العلم بشمول القدرة والإرادة والعلم .
فمنوع .

وبيان الوجه فيه : أن طريق إثبات الإرسال منحصر فى قياس ينتقل إليه ذهن من شاهد المعجزة .

سورته : أن المعجزة فعل الله خارق للعادة .
وقد صدر عن البارى تعالى ، حال دعوى هذا الشخص للنبوة ، واستدعائه للتصديق .

وكما خالف المختار عادته - حين استدعاء النبى التصديق - بأمر يخالف عادة ذلك المختار ؛ دل ذلك على تصديق النبى قطعاً عادياً .

والمقدم واقع ؛ لما تقدم من أن المعجزة فعل الله مخالف للعادة ، حين استدعاء النبي التصديق .

فالتالى واقع ، وهو أن هذا الامر دال على صدق هذا النبي .

وهذا الطريق موقوف على أنها فعل الله .

ولا يمكن إثباته إلا بإثبات شمول فعله .

وشمول فعله مستلزم لشمول قدرته ، بل وإرادته وعلمه .

إذ لو لم يكن فعله وقدرته عامين ، لم يكن لنا دليل ، على أن خصوص هذا الفعل

الخارق ، من أفعاله تعالى ، وإن زعمه المعتزلة قائلين :

إن للنظر عند صدور المعجزة قرائن وأحوالا ، ترشده إلى أن الفعل فعل الله .

فإن هذا زعم بغير برهان .

وأما احتمال أن هذا فعل الله فى الواقع ، فلا يجدى ؛ فإن المقام مقام إثبات ،

لا مقام تجويز .

وحاصل الكلام : أنه لا طريق عندنا لإثبات الرسالة ، إلا المعجزة .

والمعجزة حادثة من حوادث العالم .

فلو لم نعلم بأن كل حادث ، فإنما صدوره من الواجب ، لم يكن لنا علم بأن حادثاً

خاصاً ، هو المعجزة ، صادر من الواجب تعالى .

فإننا لما جوزنا أن يصدر عن غيره صوارد ، فلنجاوز أن هذا الصادر الخاص

— أى المعجزة — صادر عن غيره .

فلا بد لنا على أن من وقعت على يديه مرسل من عنده ؛ إذ لانسبة بين الدال

والمدلول حينئذ .

فالعالم بالإرسال ، موقوف على العلم بعموم فعله .

فولم يحصل هذا العلم إلا من طريق الإرسال ، لَدَارَ .
إن قلت : قد يدلنا عظم الصادر ، وكونه ليس مما يصدر عن الخلق ، في العادة ،
على أنه صادر من الواجب تعالى ، بدون توقف على علم بعموم الفعل . كما يقول المعتزلة .
قلت : تلك الدلالة موقوفة على أن نحيط بجميع أفراد الموجودات ، سوى الله
تعالى ، ونعلم حد ما تنقف عنده قواها ، في التأثير ؛ حتى نعلم أن مثل هذا الأثر ، ليس
مما يصدر عن شيء منها .

وذلك غير ممكن بالضرورة .

ولم لا يجوز أن يكون في طاقة بشر - فضلا عن ملك - أن يجعل :
السما كالعين .

والجبال ، كاللؤلؤ .

بقوة نفسه الناطقة .

لا سبيل إلى قطع هذا الإمكان ؛ إلا بالاستدلال على أن الممكن لا يصدر عنه
شيء أصلا ، حتى ينسب الكل إليه تعالى .

فلم يتم ما قاله « السعد » على أن الأدلة السمعية لاتنفيد اليقين في أمثال هذه
الموارد ، على التحقيق .

فإن للخطاب دواعي ، ومقتضيات وقرائن أحوال ، تخصه ببعض الموضوعات .
وكم من عامٍ في النصوص ، قد أريد به الخصوص ؟ !

وخاص منها أريد به العموم ؟ !

غاية ما تنفيده الظن الغالب .

فلا تكثرت بما زخرفوه هنا .

ثم بما قررنا يندفع بعض ما أورده الكلبي ، وعبد الحكيم على الشارح .

.

ثم إن الكلبوى قال :

لقائل أن يقول لا يتوقف التصديق بالإرسال ، على شمول القدرة والعلم ، أو غير ذلك .

فإن دلالة المعجزات على الإرسال ، دلالة عادية ، لاعقلية ؛ إذ ليست أدلة عقلية مرتبطة نفسها ، بمدلولاتها ، بحيث لا يجوز تقديرها غير دالة على مدلولاتها .
فإن من خوارق العادات - كإفطار السماوات ، وانتثار الكواكب - ما يحصل عند انقضاء الدنيا ، وليس دالا في ذلك الوقت على الإرسال .

ولكن مع ذلك ، يخلق الله تعالى عقيب مشاهدتها ، عند دعوى النبوة ، العلم القطعى بصدق النبي ، بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد مُعَدِّ عندهم .
ثم أورد إيرادات ، محصلها واحد ، وهو أنه :
لو توقف التصديق بالإرسال ، على شيء من الإلهيات ، سوى المعجزات ، لاشتغل النبيون بإثباته أولا ، قبل ادعاء النبوة .

وذلك قطعى للبطلان .

والحاصل أنه يريد أن المعجزة ، كافية في التصديق ، وإن لم يقف المخاطب على شيء من الإلهيات ، حتى ثبوت الواجب .
ونحن نقول : قوله :

[إن دلالة المعجزات عادية . . . الخ] .

مسلم ؛ فإن العقل يجوز أن يكون هذا الفعل الخارق ، لغير هذا الأمر ، أى التصديق ، تجويزا إمكانيا صرفا .

ولكنه لا ينقص في الجزم بأنه لهذا الأمر ، عن درجة الجزم بالتواتر ، لمن تواتر عنده ؛ إذ مثل هذا التجويز واقع فيه .

وإن اتفق الكل على أن التواتر مما يفيد اليقين .

وأما تعليله بقوله :

[فإن من خوارق العادات . . . الخ] .

فهو بارد ؛ إذ كم من شيء لا يكون بانفراده دليلا ، وباقرانه بشيء آخر يكون دليلا .

ولا حاجة إلى إيضاحه ، فإن كل ذى إلمام بالعلوم ، لا يفوته مثل هذا .
وقوله :

[بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد عندهم] .

يقتضى أن ذلك فى الأدلة العقلية ، ليس كذلك ؛ مع أن الجمهور القائلين بهذه المقالة ، قائلون بأن ارتباط النتائج بالأقيسة ، من الارتباطات العادية ؛ بناء على أن إيجاد الواجب ، ليس مشروطا بإعداد معد .

ولم يفوقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين ، والمقدمات .

وليس لهم شيء لا يجوز تقديره ، دالا على غير ما دل عليه

فالمعجزات من قبيل طرق الاستدلال المعروفة .

والارتباط بينها ، وبين مدلولاتها ، كالارتباط بين غيرها ،

كالتواتر مثلا ، وبين مدلوله .

والتكلم فيها ، كالتكلم فيه ، من غير فارق .

فإيراد مثل هذا ، فى هذه المواضع ، غير لائق .



ثم نقول : إن بنى نوع الإنسان ، الذين جاءت الأنبياء لإرشادهم ، ينقسمون

إلى قسمين :

.

أولهما : أرباب الأفكار العقلية ، وأولو الاستبصار والمعارف .

والثانى : أصحاب الأفكار العملية فقط ، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول ، إلى الأمور العقلية ، بل ليس لهم من العمل الفكرى ، إلا بمقدار ما يكفى لتعيشهم بأدنى تعيش .

فهذا القسم الثانى : أى من لا استبصار لهم ، إذا رأى أحدهم أمرا خارقا لعادته ، التى ألفها واعتادها فى بلده ، أو فيما يسمع من جيرانه خصوصا إن كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل ، إنما يصدر عن أرباب الأرواح المتصرفه ، أو ما يشبه ذلك .

وكان هذا الأمر مقترنا بدعوى من المظهر لهذا الخارق ، أىّ دعوى كانت . فإن الله تعالى يخلق بحكم العادة ، عقب هذه الرؤية فيه ، علما قطعيا بأن هذا صادق فى دعواه ، بدون التفات إلى الارتباط ، بين المدعى والدليل . ولا نظر إلى :

كون هذا المدعى مُضلا أو هاويا .

وكون هذا الخارق ، أمرا حقيقيا ، أو شعبذيا خياليا .

وعلى كونه أمرا حقيقيا ، هل من الطبيعيين من يقدر على إبداء مثله ، أولا . إلى غير ذلك .

لجهله بطرق الاستدلال .

فهو كأمى بلا قائد ، يمشى حيث سلكت به قدمه ، من غير شعور بأن هذا الطريق ، ينجر به :

إلى مهواة تهلكه .

أو إلى مقصد كان يطلبه .

وهو ظان بأنه إلى المقصد ، بل قاطع به ، لا يمتلج فى صدره احتمال خلاف ذلك

وهذا حق يشهد به العيان ، والتواتر ؛ فإننا نراهم ينكبون على أبواب الجهالات ،
وشياطين الضلالات ، بأوهام يزينونها لهم ، وأمور عادية ، يوقعونها في قلوبهم
خوارق عادات .

وهم مع ذلك يصدقونهم في مدعياتهم الكاذبة .
ومثل هذا التصديق والجزم ، لا يعد إيماناً يعبأ به عند الله تعالى ، ويكون مدار سعادة
الدارين ؛ فإنه يتقلب بتقلب أبواب الادعاء ، ولا تفرقة فيه بين :
المرشد . والمضل .

ولا بين السحر والمعجزة .
فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم .

والقسم الأول : أى أبواب الأفكار العقلية ، إذا رأى أحدهم أمراً خارقاً ، قد
اقترن بدعوى مدع ؛ فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى أولاً ، يطلب تصور أطرافها ،
على وجه الوجود في الخارج ، حتى يتمكن من الحكم بالنفى أو الإثبات .
ثم يرجع بالنظر ثانياً ، في دليل تلك الدعوى ، هل ينتجها ؟ أو لا ينتج ؟ .
فإن وقف على كل ذلك ، حكم ، وإلا فلا ، بناء على ما هو دأبه ، من أنه لا
يأخذ بشيء إلا بعد سبره ، وتنقيح على قدر إمكانه .

فإذا ادعى لديه مدع ، أنى أنا رسول الله ، فلا بد :
أن يتصور موضوع القضية .

ومحمولها على وجه يصح ثبوته .

فهو في تصور موضوعها ، يكتفي بالمشاهدة .

فإذا انتقل إلى المحمول ، نظر إلى معنى الرسول في ذاته .

ثم إلى معنى لفظ الجلالة ، ما هو ؟

وهل له وجود أو لا ؟

وأى دليل يدلنا على ثبوته ؟

وهل بعد ثبوته يتصور منه الإرسال بالمعنى الذى تصوره ؟ أو لا يتصور ؟

فلو أيقن بأن المضاف إليه ، غير متحقق رأسا .

أو متحقق ، ولكن لا يتحقق منه الإرسال ، بوجه من الوجوه .

أيقن بكذب المدعى ، بلا ريب فى ذلك ، ولو خرق العادة وشق السماء .

ثم بعد تحقيق أطراف هذه القضية ، وأن هذا أمر يمكن ثبوته فى ذاته ، ينتقل إلى النسبة التى بين الموضوع والحمول ، وهى نسبة الرسالة إلى هذا المدعى الخاص ويطلب الدليل .

فإذا أظهر المدعى خارقا من الخوارق ، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ، وقيسه إلى قوانين الطبيعة .

فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التى يتمكن منها المرشد والضال ، علم بأن هذا الرجل عالم بأمر جزئى من أسرار الطبيعة ، وأنه ليس بواجب الاتباع . وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة ، وأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات فينظر أن هذا الرجل .

هل هو خيرٌ فى ذاته ؟

أو شرير ؟

فإن كان شريرا فى ذاته ، يدعو إلى ما لا ينتج ولا غرض له ، إلا الرياسة ، وتقلب أحوال الأمم فى الشرور ، وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث .

وإن كان خيرا يدعو إلى ما يعود على بنى نوعه ، بالصلاح ، والنجاح ، فهو الصادق النبى .

فإن اختلت مقدمة من هذه المقدمات ، فلا سبيل له إلى التصديق بوجه من أوجهه .

فاضرب حدا لما أنت فيه .

حتى إن ورد عليك ما لم تكن تعهد ، جزمت أن ليس منه ، ولكن دون هذا تعطل الرقاب ؛ فإنه موقوف على الإحاطة بخواص الأصول ، وما تنتجه من الفروع ، وعلم المصادر ، وما يكون عنها من الصوادر .

وذلك لا يكون إلا بما لم يكن .

هذا إذا عيّن ترتيب الأسباب والمسببات ، وإلا نزع إلى إثبات أن الحق تعالى ، مختار في أفعاله ، وحكيم في صنعه ، لا يظهر هذا الخارق على يد من يضل عباده .
فأثبت بعموم فعله واختياره وحكمته ، نبوة هذا الرسول .

والطريق الأول صعب السلوك إلا على من وفقه الله .

والطريق الثانى ، أقرب وأسهل .

فمن ثم قرروه في عموم الكتب ، بخلاف الأول .

وكيف يكون مجرد الخارق ، موجبا للقطع عند الاقتران بالدعوى ؟

وقد بلغك خبر ابن مقفع وأمثاله ، ممن قد رقت أحوالهم في صحائف الرجال ، كابن خلكان وغيره .

ففى الداوستان ، أن ابن مقفع هذا ، قد ادعى النبوة ، وأقام على ذلك معجزة باهرة .

وهى أنه صنع قرا ، يرتفع عن الأرض نحو فرسخ ، ويضىء إلى أربعة فراسخ ، ويستمر كذلك إلى الصباح .

ثم عند الصباح يغيب ، ثم يطلع فى الليل ، وهكذا .

[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات]..

وهذا الرجل كان بعد الإسلام .

فإن كان الشيخ الكتنبوى يذعن للخوارق المقتربة بالدعوى ، فلم لم يؤمن بهذا الرجل ؟

ولكن المذرله ، فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر .
ثم إن ما ادعاه ، أن الأنبياء لم يشتغلوا بإقامة البراهين على الألوهية ، فاعلم أن الأنبياء لم يبعثوا إلى الجهالة خاصة ، كما سمعت ، بل إلى البله والعلماء .
فهم يبدؤون بدعوى النبوة ، حتى تفرع إليهم نفوس العلماء ، والصديقين ، وأرباب البصائر .

ثم يبرهنون على الإلهيات ، حتى ينقاد إليهم الجهال على بصيرة من العلم .
وليت شعرى !! إذا كان مجرد الخارق كافيا ، فلم كان النبي يحث على الفكر والنظر ؟ وجاء القرآن محشوا بالأدلة والبراهين الدالة على وجود الحق تعالى، ووحدانيته وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، إلى غير ذلك من الصفات المقدسة ؟

وكذلك جميع الأنبياء ، كانوا على هذا النمط .

فلعل هذا الرجل ، لم يبلغه القرآن .

أو كان تركى اللسان ، لا يفهم معناه .

وليكن هذا كافيا لك فى التنبيه على الحق ، والإشارة إليه .

ثم فى النبوات كلام نورانى يتعالى عن فنون الجدل ، فاطلبه من الصدور ، لا من السطور .

[١٥٢] [مريدا لجميع الكائنات ... الخ] .

أقول : وما ثبت بمقدمة :

[أن الله متصف بجميع صفات الكمال] .

كونه تعالى مريدا لجميع الكائنات .

الإرادة صفة مغايرة للعلم ، والقدرة .
توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .
قالوا : نسبة الضدين إلى القدرة سواء .
إذ كما يمكن أن يقع بقدرة أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر .
ونسبة كل منهما إلى الأوقات سواء .
إذ كما يمكن أن يقع في وقته الذى وقع فيه ، يمكن أن يقع قبله أو بعده .
فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر، ويعين له وقتادون سائر الأوقات .
وهذا المخصص ، هو الإرادة .

والكون مریدا ، وصف انتزاعى ، يعتبر بعد الإرادة ، كما هو ظاهر .
فله تعالى صفة الإرادة .
وهى صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع .
أى توجب للفاعل المتصف بها ، أن يرجح بالإصدار أثرا من الآثار، مع تمكنه
من أن يفعل كلا منهما .
وهى تغاير القدرة والعلم .
فإن العلم ما يوجب انكشاف الأشياء عند العالم .
والقدرة ، ما يوجب له صحة أن يفعل ، وأن لا يفعل .
وليس شئ منهما بماخوذ فيه ، إيجابُ التخصيص المذكور .
قالوا - فى الاستدلال على تلك المغايرة - : إن نسبة الضدين ، كقيام زيد وجلسه ،
إلى قدرته تعالى ، سواء .

فإن القدرة صفة بها يتمكن من أن يفعل ، وأن يترك .
وكل من الأمرين الممكنين ، له أن يفعله ، وله أن لا يفعله لذاته ؛ إذ كما يمكن
أن يقع بقدرة أحد الضدين ، يمكن أن يقع بها الضد الآخر ؛ لاتحاد علة المقدورية
فى كل منهما .

فكل من هذين الأمرين المعلومين له تعالى ، بالعلم التصورى الشامل لكل
ذى مفهوم ، نسبتها إلى الأوقات ، على السواء .

إذ كما يصح أن تكون ذات هذا المفهوم ، واقعة في هذا الوقت ، يصح أن
تكون واقعة في الوقت الآخر .

وكذا مفهوم الضد الآخر - كما قال - كما يمكن أن يقع في وقته الذى وقع
فيه ، يمكن أن يقع في وقت قبله ، أو بعده .

ومن الضرورة أن الشيء مالم يتعين عند الفاعل أحد طرفيه المستويين ، لا يمكن
أن يصدر عنه .

فلا بد من صفة للفاعل سوى هاتين الصفتين ، ترجح لأحد الضدين أن
يكون متعلق القدرة ، دون الآخر .

وأن يكون في هذا الوقت ، دون آخر من سائر الأوقات .

وذلك المخصص هو المسمى بـ [الإرادة] .

إذ لا يصح أن يكون ذلك المخصص منفصلا .

لأنه لو كان ، لكان ممكنا يدخل تحت الحكم .

فيدور .

أو يتسلسل .

ولا أن يكون .

الحياة والسمع والبصر .

لأن الحياة نسبتها إلى الأشياء ، من أعم النسب ، كنسبة الذات ،

فلا تكون مخصصة .

والسمع والبصر ، من مقولة العلم ، وقد علمت ما فيه .

على أنهما إنما يتعلقان ، بعد وجود المسموع ، والمبصر كما قالوا .
ولا أن يكون الكلام :
فإن التدوين منه ، يعود بالحقيقة ، إلى الإخبار بالواقع ، وطلب إجراء الأحكام .
والتكوين منه ، ما عنه يبرز الصادر إلى عالم الوجود ، بلا وسط .
وهو إنما يكون بعد الإرادة ، فهو بالحقيقة تعلق القدرة .
فتعين أن يكون وصفا سوى هذه الصفات الست ، وهو الإرادة .
ولا يقال : إن العلم التصديقي ، بأن زيدا يكون في زمن كذا ، على هيئة
كذا مثلا ، هو المخصص ؛ فإنه تابع للوقوع ، فلا يكون سبب الوقوع ، فهو بالرتبة
بعد تعلق الإرادة .



هذا تقرير ما أراد الشارح بوجه لا يرد عليه ما أورده أرباب الحواشي هنا .
ونحن نقول : قد وقع الاتفاق بيننا ، وبين محققى الفلاسفة :
على أن الله تعالى عالم بالكماليات والجزئيات ، أزلا وأبدا ، بحيث لا يعزب عنه
مثال ذرة أو ما يحدوها من الصفات واللوازم .
وعلى أن علم البارئ تعالى فعلى ؛ إنما يوجد ما يوجد من الكائنات ، على وقفه .
وليس بانفعالى يعرض لذاته من نسبته إلى حقائق الأشياء أنفسها ؛ فإنه لا حقيقة
لشئ من الأشياء ، إلا بتحقيقه تعالى .

وليس لشئ من الأشياء تحقق بنوع ما ، إلا بفيض ذاته .
فذاته هى المبدأ للحقائق ، على أى وجه تحققت .
وليست تتحقق المبدئية إلا بعد تحقق العلم ؛ فإن المختار يستحيل أن يصدر عنه شئ
مالم يكن قد تصوره ، حتى أراده ، حتى ترجع للصدور عنه .

فعله تعالى . بكل جزء من الجزئيات أزلى ، قبل الإيجاد ، وبعده . ولا يكون العالم علما بالجزء حقيقة إلا لو كان علما به ، بجميع أو صافه ، وما يلزم له . حتى لو وجد في الخارج ، لكان نوعاً منحصراً في فرد .

وهذا إنما يكون بعد العلم بالزمان الخاص ، والوجود الخاص ، وجميع الخواص . ومن البين أن الإرادة إنما تكون بعد العلم ؛ لما أن الجهول من وجه ما ، لا تتعلق الإرادة به عن ذلك الوجه .

وكيف ينبعث الفاعل لفعل ، مالم يكن قد تصوره ؟
وهذا قد حكمت به البداهة .

فإن إرادة كل جزء إنما تكون بعد تخصصه من جميع جهاته ، سوى الوجود الخارجى ، أى ما ينتزع منه الوقوع .
وما قبله التخصص لا يكون به التخصص .

فالعلم هو التخصص ، سواء قلت : إنه علم تصورى ، أو علم تصديق .
إذ العلم التصورى في هذا الموضوع ، يستلزم التصديق ، كما هو ظاهر ؛ فإن من علم الشيء جزئياً ، فقد علم أنه يكون في زمن كذا ، في مكان كذا ، بوصف كذا .
وهذا العلم - على هذا الوجه - إن لم نقل بلزومه لذات الواجب ، كان الجهل ببعض امکانات جائزا عليه تعالى ، لذاته ، بل واقعا . وهو محال ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .



إن قلت : إنا لا نريد من الجزء إلا ما هو ذات خاصة في نفسها ، بقطع النظر عن كونها في زمان معين ، فإنى أعلم زيدا بشخصيته وهو عندى متعين ، وإن وقع في أى زمان ، وعلى أى شأن .

وكذلك أتصور لنفسى عملا خاصا ، ثم أتردد في أى الأزمان أبرزه .

فالمخصوصية الذاتية ، لا يلزم فيها خصوصية الزمان .
قلت : كأنك بهذا تزعم أن الحق تعالى ، علم الأشياء صورا مجردة ، بدون ترتيب
السابق منها واللاحق .

ثم أخذ يارادته يرتبها ، ويوزع كلا على زمن .
فلا أطيل معك في إبطال هذا ؛ فإنك لا تشك في بطلانه .
ولكن أليس من الأعراض الموجودة - كالحركات مثلا - ما يتحد موضوعه
وفاعله ، ثم يقع الاختلاف بين جزئياته ، بالأزمان ، كحركتين لعضو واحد ، من
فعل واحد ، تخللها سكون .

فإن مناط التغاير بينهما ، ليس إلا كون كل منهما حدث في زمان ، سوى
ما حدث فيه الآخر ؛ فكان الزمان معتبرا في تمام الامتياز الذى هو مناط الجزئية .
وأىضا ، فإن صورة خاصة ، على أوصاف خاصة ، لو كان لها أن توجد في زمانين
يتخللها زمن ، لم تكن فيه ؛ لكانت في كل منهما بوجود خاص ، وهو عين
التشخص أو مساوق له ، فيكون الشخص الواحد الجزئى ، يتشخص بتشخصين ،
فيكون كليا ، لا جزئيا .

هذا خلف .

فالزمان من الشخصيات لا محالة ، فهو معتبر في جزئية الجزء ، فيكون تخصصه
من متعلقات العلم التصورى ، لا الإرادة .
وأما ما تمثلت به من تصورك لجزء وترددك متى تفعل ، فذلك لا يجديك ؛ فإنك
قد تصورت صنفا ، تحيرت في إحداث جزئياته .

وما كان من أمر زيد ، فتشخصه بوجوده الخاص ، المستمر من مبدأ كذا ،
من الزمان ، إلى منتهى كذا .

[١٥٣] وهى قديمة .

إذ لو كانت حادثة ، لزم كونه تعالى محلا للحوادث .
وأیضا لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويتسلسل .

فهو فى كل جزء من أجزاء ذلك الزمان ، متشخص بتشخصه .
فلو انعدم لا يجوز وجوده بنفس هذا الوجود ، البته .
وأیضا قولكم : إن العلم تابع للوقوع ، لا أعلم منه إلا أنكم أردتم الوقوع
الخارجى ، وهو بُهت .

فها قلم بأن الإرادة صفة تبعث المختار على الفعل عند الاقتضاء على وجه تنزيهى .
فكأن العالم يعلم الشئ بخصوصيته فى زمانه ، ثم عند مجئ زمانه المعين له ،
تنبعث منه الإرادة فتبرزه القدرة .

فتكون الإرادة قديمة ، وتعلقاتها حادثة ، كالقدرة ، ولا ضير فيه .
وبهذا البيان تبين أن ما أطال به الكلبوى هنا ، خرج مخرج الهذيان .
وهنا سر لو اطلعت عليه ، لقمتم على الساق وهمت هيام المشتاق .
ولكن لعدم الاستعداد ، ما أمددت المداد بالإمداد .
[١٥٣] [وهى قديمة ... الخ] .

أقول : زعم قوم - : « كالجبائية » و « عبد الجبار » -
أن إرادة الله تعالى صفة حادثة قائمة بذاتها ، لا فى محل .
وبمثل هذه المقالة قال « أبو الهذيل العلاف » من رؤساء المعتزلة ، وهو أول من
تكلم بهذا الكلام .

وذهبت الكرامية ، إلى أن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته .
فأراد الشارح أن يزح هذا الوهم بقوله :

[إذ لو كانت حادثة ، وهى قائمة بذاته ، كما زعم الكرامية ، لكان تعالى محلا للحوادث] .

وهو محال ، كما يأتى للمصنف .

وأبضا لو كانت حادثة ، سواء كانت فى محل ، أولا محل لها ؛ لكانت :
بتأثير الفاعل المختار .

أو الموجب الحادث ، المحتاج إلى فاعل آخر ، أو موجب .

إذ الحادث لا يمكن استناده إلى الموجب القديم ؛ فإن كانت مستندة إلى موجب ،
احتاج الموجب إلى موجب ، وهكذا ، إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى فاعل مختار ،
فيشترك مع الشق الثانى .

أى ما إذا كانت مستندة إلى مختار .

والمختار إنما يفعل بالإرادة ، فتحتاج الإرادة إلى إرادة أخرى . وهكذا حتى
يلزم الدور أو التسلسل ؛ على أى تقدير .

وكل منهما محال .

فإذن هى قديمة .

وهى قائمة بذاته تعالى ؛ لاستحالة قيام الصفات بأنفسها .

وأما تعلقها :

فهو قديم .

أو حادث .

على خلاف بين أصحابنا الأشاعرة .

والكلام الآن فى أن الصفات ، صفات حقيقية زائدة على الذات .

فلا يتوهم أن الإرادة ، ربما كانت أمرا اعتباريا ، فلا يتصف بالقدم والحدوث ؛
لأنهما وصفان للموجودات الخارجية .

[١٥٤] وهى شاملة لجميع الممكنات ، والكائنات ؛ لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد ، من الممكنات .

لما سبق من شمول القدرة .

وكونه فاعلا بالاختيار .

فيكون مريدا لها ؛ لأن الإيجاد بالاختيار ، يستلزم إرادة الفاعل .

[١٥٤] [وهى شاملة لجميع الممكنات والكائنات الخ . . .] .

أقول : تقرير الحكم من أحكام الإرادة ، بالنسبة إلى متعلقاتها .

وهو ما ادعاه المصنف فى قوله :

[مرید لجميع الكائنات] .

وبيانه : أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن من الممكنات فى العالم - بالمعنى

الذى تقدم - أى أنها مخصصة للممكن بوقته المعين ، وصفته المعينة ، ومرجحة لأن

يكون متعلق القدرة دون غيره .

وبرهانه : أنه قد ثبت - فيما تقدم - أن قدرة الله تعالى ، شاملة لجميع الممكنات ،

ولا يكون الممكن من مشمولات القدرة ، إلا لو كان معيناً من كل وجه ؛ فإن جميع

الوجوه إليه مستوية ؛ فلا يترجح تعلق القدرة به - على وجه دون آخر - إلا بمرجح .

وذلك المرجح فى الفاعل المختار ، لا يكون إلا الإرادة ، كما سبق .

فوجب - إذن - أن تكون إرادته ، متعلقة بكل كائن ، حتى تكون قدرته

متعلقة بكل كائن أيضاً .

فهو مرید لجميع الكائنات ، أى أنه المخصص لها بأوقاتها ، وأحوالها .

وذلك - كما ترى - سواء قلنا :

بأنه الفاعل فى الكل ، كما برهنا عليه سابقا .

أو أنه الفاعل فى البعض ، والبعض بفعل غيره ، كما يقول العزلة ؛ فإن كون

[١٥٥] ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية ، والكفر .

فيكون تعالى مريدا لها .

خلافاً للمعتزلة .



واستدلوا بوجوه :

الأول : أن الشرور والمعاصي ، غير مأمور بها ، فلا تكون مرادة ؛ إذ الإرادة مدلول الأمر ، ولازمة له .

الثاني : لو كانت مرادة ، لوجب الرضا بها ؛ لأن الرضا بما يريد الله تعالى واجب ، والرضا بالكفر كفر .

الثالث : لو كانت مرادة ، لكان الكافر والعاصي ، مطيعاً بكفره ومعصيته ؛ لأن الطاعة تحصيل مراد المطاع .

الرابع : قوله تعالى :

« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » .

والرضا ، هو الإرادة .

الشيء مقدوراً لشيء - بمعنى أنه يصح له أن يفعله - لا ينافي أن يكون مقدراً لشيء آخر كذلك .

الهمم إلا إذا قام البرهان على أنه لا خالق سواه - كما بينا - فاندفع ما قالوه هنا .

[١٥٥] ومن جملة الممكنات ، الشر والمعصية والكفر ، فيكون تعالى مريدا

لها ، خلافاً للمعتزلة [الخ] .

أقول : لما تبين شمول إرادته للممكنات ، أخذ ينبه على دخول ما كان يتوهم عدم دخوله ، تحت حكم الإرادة ، وهو الشرور والمعاصي .

وقد خالف فيه المعتزلة ، محتجين :

أولاً : بأن الشرور والمعاصي ، غير مأمور بهما - أي مأمور بتركها ، من باب إطلاق الأعم ، وإرادة الأخص ، أو إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، والقرينة ظاهرة ، والمأمور بتركه ، مراد تركه - فلا تكون مرادة ؛ لأن إرادة الترك ، تنافي إرادة الفعل ، كما هو ظاهر .

وإنما كان المأمور بتركه ، مراداً تركه ، فلا يكون هو مراد ؛ لأن الإرادة مدلول الأمر - والمدلول لا يتخلف عن الدال - ولا زمة له فلا تتخلف عنه .

وثانياً : بأنها لو كانت مرادة ، لوجب علينا الرضا بها ، لكن التالي باطل . أما الملازمة فلأن من سخط ماتريد كونه ، فقد سخطك ، ولا يجوز لعبد أن يسخط ربه ، فيجب علينا أن نرضى ما يريد سيدنا ، حيث لا يجوز لنا أن نسخطه ، ونكون على خلاف ما يجب أن يكون .

وأما بطلان التالي : فلأن الرضا بالكفر ، كفر . وبالمعصية معصية . والكفر ليس بواجب ، وكذا المعصية .

وثالثاً : بأنها لو كانت مرادة ، لكان الكافر والعاصي ، مطيعاً بكفره ومعصيته ، أي يكون مرضياً عنه بذلك ؛ لأن إطاعة المريد - أي إرضاءه - يكون بتحصيل مراده .

فأطاق الإطاعة ، وأراد لازمها ، أي الإرضاء .

وذلك لما هو معلوم ، من أن من حصل ما كنت أود أن يحصل ، فقد أرضاني بتحصيله . والتالي - أي كون الكافر مرضياً لله بكفره - باطل بالضرورة ، فكذا المقدم .

ورابعاً : بالنص ، أي قوله تعالى :

[وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ] .

ولا نعم .

[١٥٦] والجواب :

عن الأول : أن الأمر قد ينفك عن الإرادة ، كأمر الخنزير ؛ فإن السلطان لو توعد بعقاب السيد ، على ضرب عبده ، من غير مخالفته للسيد ، فادعى السيد مخالفة العبد له ، وأراد تمهيد عذره ، بعصيان العبد له ، بحضور السلطان ؛ فإنه يأمر العبد ، ولا يريد منه الإتيان بالمأمور به .

لأن مقصود السيد ، ظهور عصيانه عند السلطان .
وعن الثانى : أن الواجب هو الرضا بالقضاء ، لا بالقضى .
والكفر مقضى ، لا قضاء .

من مفهوم الرضا ، إلا ماهو مفهوم الإرادة .
أو مِنْ مَا صَدَقَهُ ، إلا ماهو ماصدقها .
وعلى أى الحالين يثبت المطلوب .

[١٥٦] [والجواب عن الأول . . . الخ] .

أقول : حاصل هذا الجواب ، أن قولكم : إن الإرادة ، مدلول الأمر ولا زمه ؛ ممنوع ؛ فإنه قد يوجد الأمر ، ولا توجد الإرادة ، كما فى صورة العبد الذى أمره سيده بشئ ، لا يريد منه الإتيان به :
إما امتحانا لطاعته .

أو إظهارا لعذره فى ضربه .

فإنه يأمره بالشئ ، ولا يريد أن يحصل ذلك الشئ منه ، خصوصا فى صورة الاعتذار ؛ فإنه كاره لأن يأتى العبد بالمأمور به .

فقد انفك الأمر عن الإرادة ؛ فيجوز أن يكون أمرا بترك المعصية ، غير مرید بترك الترك ، بل مریدا لنفس الفعل .

نعم هى مدلوله ظاهرا ، وفيه ما فيه ؛ فإن الأمر إنما يقال على مثل هذا ،

[١٥٧] ومحصله : أن الإنكار المتعلق بالمعاصي ، إنما هو باعتبار الحل ، لا باعتبار الفاعل ، والخالق ؛ فإن الاتصاف بها منكر ، دون خلقها وإيجادها ؛ إذ هو قد يتضمن مصالح .

بضرب من التسمح والتجوز ، وليس طلبا حقيقيا ؛ لأن ألفاظ الطلب ، إنما وضعت لنفس الطلب - أى طلب النفس - لا لجرد صورة اللفظ الذهنية .

فلو أريد بالأوامر والنواهي ، ما يكون من هذه المقولة ، يلزم أن تكون جميع الخطابات الإلهية - العامة في الطلب والنهي - مستعملة .

في حقيقتها ومجازها .

أو في معنيها المشتركة بينهما . .

أو في المعنى المجازى الصرف .

ولا يخفى ما على هذا اللازم من التشويش ، فلا تلتفت لما هوس به بعضهم في هذا المقام إظهارا لكلمة النفاق .

[١٥٧] [ومحصله . . . الخ] .

أقول : محصل الجواب عن الاعتراض الثاني ، أنه إنما يجب الرضا من الفاعل ، بنفس فعله الذي هو وصف له ، من جهة .

أما نفس المفعول لذاته - بقطع النظر عن كونه مفعولا لفاعل كذا - فلا يجب الرضا به ؛ فإن سخطه لا يقتضى سخط الفاعل ؛ لعدم التعلق بينهما من هذه الحيثية . والإنكار الواجب علينا ، إنما هو لنفس الفعل ، من حيث محله وقابله ، لا من حيث مصدره ، وفاعله .

فإنه من الحيثية الأخيرة ، ربما كان مما يترتب عليه مصالح كثيرة .

بل ذلك واجب الوقوع .

بل لو قطعنا النظر عن هذا ، فلنا أن نقول :

ومع قطع النظر عن ذلك ، لاحسن ولا قبح عقليين عندنا .
يفعل الله ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

والرضا إنما يتعلق بإيجادها ، الذي هو فعل الله تعالى .

[١٥٨] وعن الثالث : بأن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا تحصيل ما أَرَادَهُ .

قولكم : [من سخط وجود شيء ، فقد سخط فاعله] .

مبنى على أن من الأفعال ما هو حسن ، أو قبيح ، لذاته ، أو لصفة فيه .

وليس كذلك ؛ بل لاحسن ولا قبح لفعل ما ، إلا من حيث ما أمر الشارع ،
أَوْهَى .

وللشارع ، أن يحسن ، ويوجب الرضا بإيجادها .

ويقبح الرضا بالاتصاف بها .

ولا يخفى مافى هذا الكلام من القصور .

[١٥٨] [وعن الثالث . . . الخ] .

أقول : يجاب عن الثالث بمنع الملازمة .

قولكم : [لأن الطاعة ، تحصيل مراد المطاع] .

غير صحيح ، فإن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع ، لا ما أَرَادَهُ .

وأنت خير بأنه لا يلاقى الاعتراض ، على ما صورنا .

فإننا قد أعلمناك ، أنه ما أراد بالطاعة إلا الرضا . ولا كلام فى أن مُحَصِّلُ المراد

مرضى للمريد بتَحصيله .

فالملازمة صحيحة ، واللازم باطل .

ثم أقول : كل ما أورده المعتزلة فى هذا الباب :

لنفى عموم الإرادة .

وعدم تعلقها بالكفر والمعاصى .

لم يصادف محلاً .

فإن هذه الملازمات ، واللوازم ، إنما تأتي ، لو أردنا من الإرادة ، ما جرى به العرف ،
ووجدناه واجدون من أنفسهم ، وهو ما يكاد يكون عين الرضى والحبة ، أو يلزمه .
ونحن لم نرد مثل هذا المعنى ، بل ما أردنا من الإرادة ، ما هو الموجب لتخصيص
الحادث بالوقت ، والحال ، وترجحه بالإيجاد .

ولا يرد على عمومها شيء مما أوردوه ؛ فإنه لا يلزم من تخصيص صدور الكثر
بوقت كذا ، رضاً به ، أو عدم نهييه عنه ، أو ما يشبه ذلك .
فإن هذا التخصيص قد يكون من متعلقات العلم بالجزئيات ، كما بينا لك سابقاً .
ولا يلزم من العلم بوقوع شيء .
الرضا به .

أو عدم النهى عن تركه .

فإن قلنا : بمغايرة الإرادة بهذا المعنى ، للعلم ، فوظيفتها وظيفته .
فلا يرد ما أوردوه ، ولا يحتاج إلى ما أجيب به ، فصدق .
نعم يقال : إن كان البارئ تعالى ، غير مجبور ، ولا مكروه في تأثيراته — كما هو
المذهب الحق — فكل ما صدر عنه تعالى ، فهو باختياره .
وقد تحقق أن المختار ، إنما ينبعث للفعل إذا كان عنده [أن يؤثر] أولى من
[أن لا يؤثر] .

وقد تقرر عند أهل الحق أيضاً أن كل ما في الكون ، فهو صادر عنه تعالى .
فإذن كل ما كان في عالم الوجود الإمكانى ، فوجوده عن البارئ أولى من لا وجوده .
وما كان عند البارئ أولى وأحق بالوجود ، فلا يكون مستحقاً لأن يسخط بحال
من الأحوال .

فهو مرضى له ، والمرضى له يجب أن يكون مرضياً لنا ، وإلا كان مبارزة له تعالى ،
وهو غير جائز .

فيلزم أن يكون الكفر والمعاصي مرضية له تعالى ، وواجبا رضاؤنا بها ، وهو ظاهر الفساد .



ولكن هذا الاعتراض خارج عن هذا الباب ، فكان يجب إيرادها في باب [لا خالق سواه] مثلا .

ثم أقول - في الجواب عنه - : إن ما كان أولى لأن يكون في الكل ، لا يلزم أن يكون أولى بأن يكون في الجزء .

مثلا ، من بنى لنفسه بيتا ، فمن الأولى له :

أن يكون من ضمن ذلك البيت [الكُنف والاصطبلات] وغير ذلك من الأمكنة الخسيسة .

وأن يكون من ضمنه القصر المشيد ، والأماكن المزينة المعدة للجلوس والدارسة وغير ذلك ، ولكن لا يصح أن يريد من كل منها ، ما يريد من الآخر ، بل كلٌّ لأمرٍ يخصه ، لا يليق أن يكون في الآخر .

وإن من رضى الاصطبل ، أو الكنيف ، متنزها لنظره ، ومدرسا يتعلم فيه العلوم ، فقد سفه نفسه ، وأغضب رب المنزل ، حيث لم يضع لكلٍّ ما يليق به .

فالكفر والمعصية - أى الأفعال المخالفة لما جاءت به الشرائع ، وإن صدرت عن الحق تعالى باختياره وهى أولى أن تكون في عالم الوجود - لكن ليس يلزم من ذلك أن تكون أولى بنا ، بحيث نرضاها لأنفسنا ، فإن حقيقة الكفر ، ليس إلا الجهل المركب أو البسيط ، بالحق تعالى ، وما يليق به .

وهذا هو مدار الشقاوة الأبدية .

والأفعال المخالفة للشريعة ، منحصرة :

في الإضرار بالنفس .

[١٥٩] قلت : ويلزم أن يكون العبد ، فى المثال المذكور - مع أنه أنى بما يرضاه السيد ، وهو مخالفة أمره - عاصيا له .
ولو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له ؛ لأنه أنى بما يرضاه السيد .
ولا شك أنه لو علم السلطان حقيقة الحال ، لم يقم للسيد عذرا فى صورة المخالفة .

أو بانغير .
وهو مدار الشقاوة الدنيوية والأخروية .
ومنشأ هذه الفعال ، ليس إلا الجهل .
بما يليق .
وما لا يليق .
وما يترتب عليه الخير .
وما ينشأ عنه الضرر .
وهذا الجهل يليق أن يكون فى البهائم والجمادات ، حتى يتم الانتفاع بها .
حيث إن الحق تعالى خلقها لنا :
[خَلَقَ لَكُمْ مَافِ الْأَرْضِ جَمِيعًا] .
فنحن نرضاه أن يصدر عن الحق تعالى ، ويجب علينا الرضا به ، ولكن لا يصح
أن نرضاه لأنفسنا . فتأمل .
[١٥٩] [قلت : ويلزم . . . الخ] .
أقول : إيراد على قولهم :
إن الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع .
والمعصية عدم الإتيان بما أمر به .
وحاصله : أنه لو كانت الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع فقط .
والمعصية عدم تحصيله .

[١٦٠] ويمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تكويني : يلزم منه وقوع المأمور به ، وهو يعبر سائر الممكّنات .

لكن العبد في المثال المتقدم عاصيا ، إذا لم يأت بما أمر به السيد أمام السلطان .
والحال أنه لو خالفه ، ولم يأت بالمأمور به ، يكون طائعا ، حيث إنه قد أقام
العذر لسيدّه ، ودرأ عنه عقاب السلطان .
فلا يصح إطلاق القول بأن الطاعة تحصيل المأمور به ، فقط .
بل الطاعة إرضاء المطاع :
إما بفعل ما أمر به
أو بغيره .



إن قلت : العبد بمخالفته عاص البتة ، وإلا لم يقم العذر عند السلطان ؛ إذ لو
كان مطيعا بالمخالفة ، لكان عند المخالفة يجرى السلطان عقاب السيد .
قلت : إن السلطان لم يعلم حقيقة الحال ، وهو أن مخالفة العبد لوقاية سيده من العقوبة .
ولو علم ذلك فلاشك أنه لا يقبل عذر السيد في ضرب العبد ، لما قد علمه من
شفقته عليه وجه له ، الذين هما الباعث الحقيقي على الامتثال والطاعة .
وحاصل الكلام : أن العصيان ما به يستحق العقاب .
وليس يستحق العبد العقاب من سيده ، إذا خالفه لوقايته ، بل يستحق أن يحسن
إليه ، فيكون مطيعا لا عاصيا .

[١٦٠]] ويمكن أن يقال : الأمر أمران :
أمر تكويني . . . الخ] .

أقول : يريد أن يجيب عن الاعتراضات السابقة بما هو أظهر مما أجابوا به .
وحاصل ما قل : أن الأمر أمران - على ما يدل عليه استعمال الشارع - :
أمر تكويني : هو ما يعبر عنه بـ [كن] في قوله تعالى :

وأمر تشريعى ، وتدوينى : وعليه مدار الثواب والعقاب .
فالطاعة هى الإتيان بما يوافق الأمر الثانى . والرضا يترتب عليه ، دون الأمر
الأول ، إذا خالف الثانى .
[متكلم] .

لإجماع الأنبياء على ذلك ؛ وليس معناه إيجاد الكلام فى الغير ، كما يقول المعتزلة ؛
لأنه خلاف النصوص ، ولا ضرورة فى صرفها عن الظواهر .
وسياتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام إن شاء الله تعالى !
[حى] .

لأن الحياة عندنا صفة توجب صحة العلم والإرادة .
وعند الفلاسفة : الحىّ هو الدراك الفعّال .
فهى عندنا صفة زائدة على العلم والإرادة ، كما فى سائر الصفات الكمالية .

[إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ]

وهو تعلق القدرة بالمقدور .

وأمر تشريعى تدوينى : حقيقته الإخبار ، عما يقوم به مصالح المكلفين فى
الدنيا والآخرة .

فالأول : هو ما يدل حصوله على حصول الإرادة ، وحصول الإرادة - لو علم -
على حصوله فى زمن من الأزمان .

وهو يستلزم وقوع المأمور به ؛ فإن متعلق القدرة ، لا يتخلف حصوله عن تعلقها .
وهذا يعم جميع الممكنات ؛ فإن كل ما برز فى الوجود ، وما يبرز ، فإنما هو من
متعلقاته وآثاره .

والثانى : هو المحقق للثواب لمن دان له ، وعمل بمقتضاه ؛ وللعقاب لمن نبذه
وسلك غير ما دل على سلوكه .

[١٦١] [سميع بصير].

للدلائل السمعية .

وهما صفتان زائدتان عندنا ، كسائر الصفات ، لظواهر الآيات والأحاديث .
وليسا راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات ، كما تقول الفلاسفة .

إذا علمت هذا ، فالطاعة هي الإتيان بما يقتضيه هذا الأمر الثانى ؛ لأن الإتيان
بما يوافق اختيارى يقال للمتصف به مطيع .
والعصيان ترك الإتيان بما يقتضيه .

والرضا يترتب على هذا الأمر الثانى ، أى رضا الأمر بالإتيان بالشئ المأمور به .
والسخط - أى سخط الأمر - لعدم إتيانه ، أو إتيان ما يخالفه ، دون الأمر
الأول ، فليس مناطا لشئ من ذلك ، إذا خالف الأمر الثانى ؛ فإنه أمر ليس لنا فيه
اختيار ، بل هو قهرى ؛ إذ هو إيجاد الواجب للحوادث ، فلا دخل لنا فيه ، فليس لنا
ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضاؤه .

أما إذا وافق الأمر الثانى - كما إذا أوجد الله الطاعة ، أو العصيان فى شخص - فإنه
يكون مناط الثواب فى الأول ، والعقاب فى الثانى ، لكن لا من حيث ذاته ، بل
من حيث موافقته للثانى .

كذا ينبغى أن يقرر الشارح .

[١٦١] [سميع بصير للدلائل السمعية . . . الخ] .

أقول: ولما وجب أن يتصف بجميع صفات الكمال ، وجب أن يكون سميعا بصيرا .
ولم يتمسك الشارح بذلك ، بل ترك سياق المصنف ، واستدل عليها بالأدلة السمعية .
أى يجب إثبات صفتى السمع والبصر له تعالى ، لما قام عليه من النصوص
الصریحة ؛ فى أنه تعالى سميع بصير .
والسميع من قام به صفة السمع .

والبصير من قام به صفة البصر .

فهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى ، على أصولنا من زيادة الصفات عن الذات .
فهما كسائر الصفات ، مغايرتان للعلم ، كإيتين من موارد ظواهر الآيات والأحاديث .
وليسا براجعين إلى العلم بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات ، كما يقوله الفلاسفة ،
والشيخ الأشعري ، في قول له ، كما سبق في الشارح .

وهاتان الصفتان بهما ينكشف المسموع ، والمبصر ، بعد حدوثه .
فللواجب علم بالكائنات قبل وجودها ، على وجه ليس يساوى إدراك المحسوس بالحاسة .
وله إدراك لها بعد وجودها ، على وجه أجلي وأرفع ، كما يحصل لنا من العلم بالشيء
قبل رؤيته ، والعلم به بعد رؤيته ؛ إذ الثانى أعلى وأرقى من الأول .
وعلى أحد قولى الشيخ يكون لصفة العلم تعلقان :

قديم .

وحادث .

والثانى أجلي فى المبصرات والمسموعات ، من الأول ، على ما بينا .
والفلاسفة وبعض المعتزلة ، لما تقرر فى مداركهم أن السمع والبصر إنما يكون
بالآلتين المعروفتين المحاليتين عليه تعالى ، نفوا مغايرتهما للعلم ، وأرجعوهما إلى العلم
بالمسموعات ، والعلم بالمبصرات .
وقد رد عليهم بأن لزوم الآلة فى الإدراكات الإحساسية ، فى جميع الموارد ،
ممنوع .

ولا يجوز أن يكون فى الواجب انكشافات ، تساوى الإحساسات ، بدون آلة .
وقياس الغائب على الشاهد ، غير مفيد .

وأما الشيخ الأشعري ، فلم ينقل عنه وجه ، فى رده الصفتين إلى العلم ، إلا ما قل

صاحب المقاصد ، تجويزا .

وحاصله : أن من أصول الشيخ الأشعري ، أن الإحساس علم بالمحسوسات ، فالعلم عنده نوع واحد ، من أفراد ما هو بالعقل ، ومنها ما هو بالحس .

فيجوز أن يرجع صفتي السمع والبصر ، إلى العلم بالسموع والبصر .

وأنت تعلم أن هذا من الشيخ كلام في أن الإحساسات ، علم ، أو نوع آخر من الإدراك مباين للعلم .

وليس في نفى صفة أو إثباتها .

فيجوز أن يكون مع قوله - بأن الإحساس نوع من أنواع العلم - قائلا بأن للبارى تعالى صفات ثلاثة ، كل واحدة منها مبدأ لانكشاف خاص .
وثلاثتها علم .

فإذا أطلق على الحق [عالم] .

فالمراد أنه متصف بهذه الصفات الثلاثة .

وإن أطلق عليه [سميع بصير] .

فالمراد التنصيص على كل من الصفتين .

ولا يستفاد من أصل الشيخ المتقدم أن الكل صفة واحدة ، تتعدد بالاعتبار ، كما زعموا .

كما لم يستفد منه ، أن قوة بصرنا هي بعينها قوتنا العاقلة ، بالضرورة .

وإن قال : إن الإدراك نوع واحد ، وهذا - أى آفاير الصفتين ، مع العلم - هو المنقول من كتابه .

ثم أقول . هذا الإدراك الأجل ، والانكشاف الأعلى ، الذي يحصل للبارى ،
بعد حدوث المحسوسات :

إما أن يكون حاصلًا له ، قبل الحدث أيضًا .
أولا .

على الثانى . هو نوع من الانكشاف أعلى وأكمل ، فيكون للبارى تعالى كمال
حدث ، ويكون بدونه ناقصا ، وهو محال .
وأيضاً أ كملية الانكشاف، إنما تكون بكشف مالم يكن منكشفا ، عند فقدان
هذا الأ كمل ، فيلزم الجهل عليه تعالى ، وهو محال .
وإن كان الأول - أى أنه حاصل له ، قبل حدوث المحسوسات - فليس إلا
تعلق الصفة الأزلية ، وهى العلم بجميع الكائنات على الوجه الأ كمل .
إذ لا تفاوت بين ما هو مبصر ، أو مسموع .
وما هو معقول .

فما هو قبل الوجود .

بل الكمال معقول ، كما سبق لك ، فى مبحث العلم .

فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف فى الواجب شىء واحد، متعلق بجميع
الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى وأعلى منه . ولا ضرورة إلى تكثير مبادئه
فى ذاته تعالى .

ولعل هذا هو الذى دعا الشيخ والفلاسفة ، إلى إرجاعهما إلى العلم .

ومثل هذا يقال ، فى المذوقات ، والمشمومات ، والملموسات .

غايته . لا يصح إطلاق أسمائها على البارى تعالى .

لعدم ورود الشرع بها .

ولإيهام ألفاظها الجسمية .

فدقق الفكر ، ولا تلتفت لما هوس به الجملة ، فى هذا المقام ، من التمشدق
بالأوضاع اللغوية ، والمقالات غير البرهانية .

[١٦٢] قيل : الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بها آمنا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما لقصورنا ونقصاننا .
[وهو منزّه عن جميع صفات النقص] .
كما سبق من إجماع العقلاء على ذلك .
[فلا شبهة له] .
أى لا يشبهه شيء فى الصفات ؛ لأن صفاته من العلم والقدرة ، وغير ذلك ، أعلى وأجل مما فى المخلوقات .
فإن علمنا :

عرض ، ومحدث ، وقاصر ، ومستفاد من الغير .
وعلمه تعالى :
قديم ، كامل ، ذاتى .
وكذا الحال فى سائر الصفات .
[ولا ندله ، ولا مثل له] .
قيل : الند : هو المناذ ، أى المخالف فى القوة .
والمثل : المساوى فى القوة .
وقيل : المثل هو المشارك فى الحقيقة . وهو اصطلاح المتكلمين والحكام .

[١٦٢] [قيل : الأولى . . . الخ] .
أقول : هذا قول لا يليق به التمرّض ، وممرضه مريض .
وهذا ما به أقول من أن الواجب على كل ذى عقل :
أن يذهب إلى النظر فى الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ،
ويقىم البراهين القطعية ، على النفى والإثبات .
ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلّمة مقبولة ، قائلاً :

[١٦٣] ولما كان وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها .

[آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا] .

ولا يتعسف طريق التأويل ؛ فإن هذا حال شرحه طويل ؛ فإننا لاندري ماذا أراد بما قال ، فر بما ذهب اشتغالنا هباء منشورا .

فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره .
[١٦٣] [ولما كان وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته ، لم يكن له ماهية كلية ، فلا يشاركه غيره فيها] .

أقول : لو كان للواجب .

حقيقة ووجود .

أو حقيقة وتعين .

أو حقيقة ووجوب .

لكان الواجب - في مرتبة ذاته - غير موجود ، ولا متعين ؛ فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته ؛ لاحتياج ذاته إلى غير ذاته في تحقق ذاته . هذا خلف . وقد تقدم مثل هذا .

فإذن وجود الواجب وتعيينه ، عين ذاته .

فيكون الواجب هوية بسيطة ، من كل وجه .
هي التعين .

وهي الوجود .

فلا يصح أن يشاركه غيره في حقيقته ، وإلا يلزم أن يكون شخصان متعينين بتعين واحد ، وهو باطل بالبدهة .

.

على أنا لو فرضنا أن للواجب .
ماهية كلية .
ووجودا خاصا .

فلا يشارك الواجب شيء في حقيقته ؛ لأنه :
إن كان التعيين والوجود الخاص ، من لوازم الماهية ، فهي ماهية منحصرة في
فرد ، فليس يشترك فيها أفراد ، إلا بحسب فرض الحال .
وإن لم يكونا من لوازم الماهية ، كانا ممكني المفارقة لذاتهما ، فوجوديهما للذات
بعة ، فيكون كل من الأفراد ممكنا ، وقد فرض واجبا . هذا خلف .



ثم إن هذا البرهان ، كما كان برهانا على نقي المشارك في الحقيقة، فهو برهان أيضاً
على نقي المشارك في وجوب الوجود .
وذلك لأنه لو كان هناك واجب آخر ، لكان هو عين الوجود ، وقد كان
الواجب الأول ، عينه .

فكان أحدهما عين الآخر ، وارتفعت الاثنينية . هذا خلف .
فإن طلبت مبدأ امتياز بينهما ، سوى ذات الوجود ، فقد كان ما فرضناه تعيناً
- وهو ذات الوجود - غير تعين ، هذا خلف .



وتأمل جدا ، بعد تجريد نفسك ، لعلك ترى من مرامي هذه الكلمات ، نورا
آخر ، أعلى وأرق من سنى البرهان .

إن تقل - كما يقوله من تنزل عن درجة التدقيق فيما قلناه - : إن كلامنا
الذاتين ممتاز عن الآخر ، بنفس ذاته ، التي هي عين تعينه ، تمايز الماهيات ، أو
الهويات البسيطة .

فأتنزل معك ، وأقول : إنك تعلم من كل منهما ، هذا الذى تعلمه من الآخر .
فهب أنه علم لهما بالوجه .

وقد أقمت على ثبوته ، برهان إثبات الواجب ، فهو مطابق للواقع .

والصورة الواحدة ، من حيث هى كذلك ، لا تنطبق على متعدد ، من حيث هو
كذلك ، فقد انطبق ما تعلمه ، على أمر متحد فيهما ، وهو وجودى البتة ؛ إذ هو الوجود ،
والوجوب الخارجى ، والذات الخارجى ، وما يحذو هذا النحو .

فقد اتحدنا فى أمر فى عالم الخارج .

فهب أنه عرضٌ لهما .

فهذا العرض المتحد ، فيهما ، مبين لما به امتياز كل منهما عن صاحبه بالضرورة .

والأوصاف المتباينة ، لا محالة لها مباد متباينة ؛ ضرورة أن المبدأ الواحد نسبته إلى

المتخالفين سواء .

فيلزم أن يكون فى ذات الواجب أمور متباينة ، فيكون مركبا ، فلا يكون واجبا .

وبالجملة : فقولك :

[إن ذات الواجب ، هى عين الوجود ، ووجوده عين الذات] .

هو قولك :

[بأن ليس فى الوجود إلا واجب واحد] .

فدقق النظر ؛ فإن فيه أسرار الغيب .



ولما أقيم البرهان ، على أن لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل ما فى الوجود فهو

ممكّن ناشئ عن ذاته .

والمعلول الممكن معدوم لذاته .

فلا يوازيه شيء فى ذاته ولا فى صفاته .

[١٦٤] وقد يستدل عليه بأنه لو كان له مثل ، لكان كل منهما ممتازا عن الآخر ، بخصوصية .

فالوجوب ، والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، يلزم اشتراك الكل فيه .

وإن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، فيلزم التركيب المنافي للوجوب .
[ولا شريك له] .

لقوله تعالى :

[لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ]

ولقوله تعالى .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

ولا خالق غيره ، ولا معبود سواه .

[١٦٤] [وقد يستدل عليه . . . الخ] .

أقول : هذا استدلال على نفي مشاركته للممكن في حقيقته .

وحاصله : لو كان الممكن ، والواجب ، مشتركين في الماهية — كما قاله قدماء

المشايخ — فلا محالة مابه امتياز كل منهما ، أمر سوى ما به الاشتراك ، أى أمر

سوى الماهية .

فالوجوب والإمكان :

إن كانا من لوازم الماهية المشتركة ، فيجب أن يكون الواجب ممكنا ، وواجبا .

وكذا الممكن .

وهو تناقض .

وإن كانا من لوازم الماهية ، مع الخصوصية ، أى أن :

ماهية الواجب ، وما به امتيازاه وتعيينه ، يلزمها الوجوب .

وماهية الممكن ، وما به امتيازاه ، يلزمها الإمكان .

[١٦٥] واعلم أن التوحيد :

إما يحصر وجوب الوجود .

أو يحصر الخالقية .

أو يحصر المعبودية .

والأول قد مرت الإشارة إلى دليله ، في نفي المثل .

[١٦٦] وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد الواجب ، لذاته ؛ لكان مجموعهما ممكناً ؛

لاحتياجه إلى كل واحد منهما .

فلا بد له من علة فاعلية ، مستقلة .

وتلك العلة لا تكون :

نفس المجموع .

فصار الوجوب لازماً للواجب ، من حيث ما ينضم إلى حقيقته .

فكان الوجوب لازماً للمركب .

فيكون الواجب مركباً . هذا خلف .

[١٦٥] [واعلم أن التوحيد إما يحصر . . . الخ] .

أقول : قد علمت أن حصر وجوب الوجود ، يستلزم حصر الخالقية ؛ فإن كل ممكن لا محالة ينتهي إلى الواجب .

وما كان منتهى كل أمر ، فهو المستحق للعبادة .

وإنما تريد الشارح ، على حسب تغاير المفهومات ، حتى يفيد كل واحد ،

برهاناً ، صراحة .

وقوله :

[قد مرت الإشارة إليه] .

قد بيناها ، فلا تغفل .

[١٦٦] [وقد يستدل عليه . . . الخ] .

ولا أحدها .

ولا غيرها .

أما الأول : فلا استحالة كون الشيء فاعلا لنفسه .

وأما الثانى ، والثالث : فلا متنازع كون الواجب ، معلولا لغيره . فتأمل .

أقول : قد يستدل على نفي تعدد الواجب مطلقا ، بأن يقال :

لو تعدد الواجب ، لكان لنا مجموع المتعدد موجودا ، ونعنى بمجموع المتعدد ،

ما هو معروض الاثنينية ، ومعروض الهيئة الاجتماعية .

ووجوده بديهى ، لا يسوغ إنكاره ، إذ هو عبارة عن وجود كل منهما ، أى

الوجودين .

والوجودان ، واقعان ، لا محالة .

وإذا كان المجموع موجودا ، فهو ممكن ؛ وذلك لاحتياجه فى الوجود إلى كل

واحد من الوجودين .

ومحتاج الوجود ، ممكن بالضرورة ؛ إذ لم تكن ذاته كافية فى وجوده ؛ بل كل

واحد من الجزأين ، له مدخل فى وجوده ، بحيث لو قطع النظر عنه ، لم يكن لهذا

المجموع وجود .

وإذا كان ممكنا ، فلا بد له من علة مستقلة تامة ، تحصل وجوده .

فتلك العلة التامة :

إما نفسه .

أو أحد الجزأين .

أو غيرها .

والشكل باطل ، فيبطل ملزومه . وهو الإمكان ، فيبطل ملزوم ملزومه ، وهو التعدد .

أما بطلان كونه علة لنفسه ؛ فلا أنه مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، ووجوده

قبل وجوده ، وهو محال بالضرورة .

وأما بطلان كونها أحد الجزأين ؛ فلأن تأثيره إنما يكون في الجزء الآخر ؛ إذ ليس لنا من متممات وجود المجموع ، سواء .
فيلزم أن يكون الواجب - أى ما فرض راجبا ، وهو الجزء الآخر - ممكنا معلولا .
وبطلان الثالث معلوم من هذا .

إن تقل : كل واحد منهما علة في المجموع ؛ إذ المجموع هو المتحصل من كليهما ، فكل واحد منهما واجب لذاته .
وباجتماعهما تحصل المجموع ؛ إذ المجموع ليس إلا هذه الوجودات .
فأقول لك :

إن كان كل واحد منهما علة تامة له ، لزم توارد المؤثرين المستقلين على أثر واحد .
وإن كان كل واحد علة ناقصة ، والمجموع علة تامة ، لزم عليّة الشيء لنفسه .
وقد يقرر البرهان بوجه آخر ، يؤخذ مما قال الشيخ الرئيس في « التعليقات » :
[كل اثنين ، فالواحد منهما متقدم طبعا عليه ، أعنى أنه يتصور وجود الواحد منهما ، دون الاثنين .

ولا يتصور وجود الاثنين ، إلا والواحد موجود فيه .
وهذه مقدمة كلية ، إذا أضيف إليها :
أن واجب الوجود ، لا يجوز أن يوجد قبله شيء ، أية قبلية كانت .
أنتج منهما : أنه لا يتصور موجودان ، متصفان بوجوب الوجود] .
اتمهي .

وحاصله : أنه لو تحقق واجبان ، لكان مجموعهما واجبا ؛ إذ المجموع ليس إلا محض وجودات الأجزاء .
وهي واجبة ، فهو واجب .

مع أنه قد تقدم عليه أجزاءه ، فيكون ممكنا ، هذا خلف .



وأقول : كلا التقريرين سفسطة جميلة دقيقة :

أما التقرير الأول : فلأننا نختار أن يكون كل منهما علة ناقصة .

قولكم :

[فالجميع علة تامة ، لنفسه] .

نقول : نعم ، باعتبارين ، ولا ضير فيه .

ولتسم ما قلتم ؛ للزم رفع العلة المادية ؛ فإن كل مركب ، فأجزاءه علة ،

وأجزاء العلة ، متقدمة على المعلول ، بل وعلى العلة .

وليس المركب ، إلا نفس هذه الأجزاء التي هي علة . ومجموعها جزء أخير

لعلة التامة .

فيلزم أن يكون الشيء جزءاً لعله نفسه ، فيكون متقدما على نفسه .

فليس يصح أن تكون أجزاء الشيء من أجزاء علة ، على هذا الذي قلتم ؛

مع أن العلة المادية ، متحققة بإقراركم ، بالبرهان .



وأما الثاني : فلأنني أقبل أن كل منهما واجب بذاته ، وهما واجبان بذاتهما .

قولك :

[إنهما محتاج إلى أحدهما] .

قلت : إنك قد اعتبرت من نفسك أمرا جعلته محتاجا ، كأنه هيئة اجتماعية ، أو

ما يشبه ذلك ، وليس كلامنا فيه .

وإلا ، فهما ، وكل واحد منهما واجب بذاته ، وباعتبار الاجتماع يمرض التركيب .

ولكن ذلك اعتبار لا واقع له ، فافهم .



[١٦٧] والثانى :

قد أشير إليه فى الآية . وقد قيل : إنه دليل إقناعى ، لجواز أن يتفقا ، فلا يلزم الفساد . ويمكن أن يقال : إن إمكان التعدد ، يستلزم إمكان التخالف .

وعلى تقدير التخالف :

إما أن يحصل مراد أحدهما .

أو كليهما .

أولا يحصل شئ منها .

والكل محال .

أما الأول : فلا ستلزامه كون الآخر عاجزا ، فلا يكون خالقا . وقد فرض أنه خالق . هذا خلف .

وأما الثانى : فلا ستلزامه اجتماع النقيضين .

وأما الثالث : فلا ستلزامه ارتفاع النقيضين .

وأما أنها جميلة ؛ فلدقتها عن أعين الناظرين .

وكان الشارح يشير بالتأمل إلى هذا .

وقد بينا لك الكافى ؛ فى إثبات الوحدة . ولست بمضطرب إلى قبول مثل هذا الكلام

[١٦٧] [والثانى : قد أشير إليه فى الآية . . . الخ] .

أقول : أى برهان حصر الخالقية فى واحد ، قد أشير إليه فى الآية ، بطريق لزومى

قطعى ، سوى ما تنطق به من الخطابى الإقناعى .

وحاصل الإقناعى : ظاهر ؛ إذ هو المصرح به فى آية أخرى ، وهى قوله تعالى :

[إِذْ نَ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ، وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ] .

وتقدير اليقينى ما أشار إليه بقوله :

[ويمكن أن يقال . . . الخ] .

فإن منع استلزامه إمكان التخالف ، لجواز أن يكونا متوافقين في الإرادة ،
بحيث يستحيل اختلافهما :

إما لأن مقتضاها ، إيجاد الخير ، أو ما الغالب فيه الخير .

وإما لأن ذاتها ، تقتضى الاتفاق .

فالجواب : أنه لا يخلو :

إما أن تكون قدرة كل واحد منها ، وإرادته ، كافية في وجود العالم .

أولا شيء منها كاف .

أو أحدهما كاف فقط .

وعلى الأول : يلزم اجتماع المؤثرين التامين ، على معلول واحد .

وعلى الثاني : يلزم عجزها ؛ لأنها لا يمكن لها التأثير إلا باشتراك الآخر .

وعلى الثالث : لا يكون الآخر خالقا ، فلا يكون إلها .

[أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ؟] .



لا يقال : إنما يلزم العجز ، إذا انتفت القدرة على الإيجاد ، بالاستقلال .

أما إذا كان كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال ، ولكن يتفقان على الإيجاد
بالاشتراك ، فلا يلزم العجز .

وإنما خص الشارح هذا الدليل بحصر الخالقية ؛ لأنه صريح الدليل ؛ إذ ما يجعل

في الدليل من المقدمات ، كلزوم العجز وما يشبهه ، إنما هو مما يتعلق بالخالقية .

لا بوجوب الوجود ، من حيث هو وجوب .

فمن ثم جمعه مختصا بالخالقية ، وإن كان يستلزم حصر الوجود في واحد ، بطريق

المآل . ثم ليس المراد بالخالقية ، مجردها ؛ بل الخالقية التامة ، بحيث لا يكون في

الواقع ما هو أرق منها . وهي التي يلزم الخلف بعدمها في قوله :

كما أن القادرين على حمل الخشبة بالانفراد، قد يشتركان في حملها، وذلك لا يستلزم عجزها ؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك .

وإنما يلزم العجز ، لو أراد الاستقلال ، ولم يحصل .

لأننا نقول : تعلق إرادة كل واحد منهما ، إن كان كافيا ، لزم المحذور الأول .

وإن لم يكن كافيا ، لزم المحذور الثاني .

والملازمتان بديهتان ، لا تقبلان المنع .

وما أوردتم من المثال في سند المنع ، لا يصلح للسندية ؛ إذ في هذه الصورة ،

ينقص كل واحد منهما من الميل ، الذى يستقبل فى الحمل به ، قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر ، حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين .

وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل ، فاعلا مستقلا .

وفى مبحثنا هذا ، ليس المؤثر إلا تعلق الإرادة والقدرة ، ولا يتصور الزيادة

والنقصان فى شيء منهما .

وهذا وجه متين من سوانح الوقت ، لا يبقى فيه للمنصف ريبة .

والله ولى التوفيق .

[فلا يكون خالقا ، وقد فرض أنه خالق ، وما يشبه ذلك فيما يأتى] وهذا البرهان

يسمى عند القوم [ببرهان التامع] .

وحاصله - على ما أوردوه : أنه لو كان هناك إلهان تاما القدرة والإرادة ، وجميع

الكلمات ، لصح لكل منهما ، إيجاد كل ممكن ، فى كل زمن .

إذ جميع الممكنات ، بالنسبة إلى إرادة كل منهما ؛ متحد النسبة ، ولا إباء فى

ذات الممكن ، عن قبول تعلق الإرادة والقدرة ، بها ، من أى واحد من المريدتين القادرين .

فإذن يجوز أن يصدر من أحدهما ، حركة زيد فى وقت معين ، و يصدر من الآخر

إرادة سكونه ، فى هذا الوقت بعينه ؛ لما علمت من عدم الإباء المذكور ، بحسب الذات .

فقد جاز أن يقع بينهما تمنع ، فلو فرض وقوعه :
فإما أن يحصل مرادها معا ، كما هو مقتضى تساويهما في الكمال ، فيجتمع الضدان .
أو يحصل مراد أحدهما فقط ، دون الآخر ، فيلزم عجز الآخر ، فلا يكون
مساويا لمن حصل مراده ، في الكمال ، فقد كان ماهو أرقى منه ، فلا يكون إلها ،
بل النافذ الأمر هو الإله . هذا خلف .

أولا يحصل مراد واحد منهما ، فيلزم عجربها ، وتختلف مراد كلٍّ عن إرادته ؛ وهو
عين النقص في الألوهية ، وهو خلاف المفروض أيضا .

فإذن على فرض وقوع التمانع ، يلزم أمور كلها محالة ، فهو محال .
والحال إمكانه محال ، فما استلزم إمكانه ، وهو تعدد الإله محال .
وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريره ، على طريقهم .

وعليه أن يقال : لو فرض إلهان تاما الكمال ، من جميع الوجوه ، لم يكن
بينهما تمنع ؛ وإلا لزم المحالات المذكورة بعين ما استدلتهم .

وليست الاستحالة من طرف القابل ، وهو الممكن ، بل من طرف الفاعل ، وهو
الإلهان بالغا غاية الكمال ، فيكونان واجبي الاتفاق .

وتكون قدرة كل واحد منهما وإرادته ، كافية في خلق ما يريد .

وبالجملة : فهذا البرهان ، غير متين ، وإن ظنه الشارح متينا .

هذا هو ما أبداه القوم في الآلية المشار إليها ؛ وتبعهم الشارح وغيره .

وأما أنا فأجمل منطوق الآية ، دليلا حقيقيا قطعيا .

فأقول : قد بينّا - في موضعه - : أن الماهيات المتخالفة ، لا يجوز اتحادها في

لازم واحد .

فإن أتحدث أشياء في أعم ، فهو لازم لأعم مشترك بينهما ، كما في [المضى]
اللازم لـ [الشمس ، والسراج] ؛ فإنه لازم لأمر فيهما ، وهو [الحرارة والنارية] .
وكـ [المتحرك بالإرادة] اللازم لـ [الإنسان والفرس] وغيرهما من سائر الحيوانات ؛
فإنه لازم للأعم فيها . وهو [الحيوان] . وهكذا .

و بيان ذلك على وجه الاختصار ، أنا لا نعلم من معنى اللازم للشيء ، إلا ما تكون
ذات الشيء ، بحيث تقتضى عدم انفكاكه عنها ، في التحقق :
إما بوسط .

أو ينتهى إليها بغير وسط .

فلا بد أن يتحقق :

بين ذلك اللازم .

وبين تلك الذات .

مناسبة خاصة ؛ بحيث لا توجد له تلك النسبة ، مع ذات أخرى ، وإلا لكان
كل من الذاتين مقتضيا لتحقيقه ، فيكون تحصيلًا للحاصل ، وتحقيقًا للشيء قبل
تحقيقه ، وهو محال بالبداهة .

و بيان الملازمة : أنه لما تحقق بإحداها ، فقد ثبت له أنه متحقق .

فلو تحقق بالأخرى ، لكان تحققًا ثانيًا ، بعد التحقق أولاً . وهو ظاهر .

أو كان صدوره عن إحداها ، دون الأخرى ، ترجحًا بلامرجح ، وهو محال أيضًا .

فإذن علاقة الزوم لا توجد إلا بين اللازم ، وملزومه الخاص فقط .

فإذن الماهيات المتخالفة ، لا تقتضى إلا أمورًا متخالفة .

وهذا حكم قد تقتضى به البداهة ، بعد تصور الأطراف .

وقد تقرر بالبرهان أيضًا ؛ أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست أمور اختيارية

بل هي من لوازم ذاته ، لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .

وإلا كانت له بسببٍ منفصل ، فيحتاج في كمال وجوده إلى غيره ، وهو خلف .
ومن جملة الصفات الكمالية ، التي أجمع عليها العالم ، صفة العلم الذاتي .
وقد قام بثبوتها البرهان ، كما تحقق لك .
وقد يُبين بالبرهان أيضا أن علم الواجب يجب أن يكون علما فعليا ، لا انفعاليا .
والإيجاد في عالم الخارج ، إنما هو على حسب ما انتظم في العلم .
فعلمه منادٍ بنظام العالم في الإيجاد ، وترتيبه على الوجه الأكل الأعلى .
أى على وجه ليست الأشياء إلا عليه في أنفسها والواقع .
وإلا لكان علمه جهلا .
أو كان متأثرا عن غيره .
وكلاهما يناقِ الوجوب .

إذا تقرر في عقلك هذه القدمات ، فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود ، هما
مبدآن لحقائق الممكنات ، وهما متخالفان في الحقيقة ، بالضرورة ، وإلا لكانا ممكنين
للزوم التركيب ، لكانت لوازم ذاتيهما متخالفة .
فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر .
والعلوم التفصيلية تابعة له ، فكان نظام العالم مختلفا ، على حسب ما اقتضاه
ذات كلِّ .

وعلى حسب اقتضاء كلِّ ، يجب أن يوجد في الخارج ، وإلا انقلب العلم جهلا .
فقد وجب أن يكون النظام مختلفا ، في كل جزئى من جزئيات العالم في الخارج .
فيجب أن يوجد كل جزئى ، بغير وجوده .
وأن يكون للشيء في نفسه واقعان .
فلا يقع .
أويلزم الجهل .

[١٦٨] والثالث :

وهو حصر المعبودية فيه ، وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا .
فقد دلت عليه الدلائل السمعية، وانعقد عليه إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .
إذ كلهم دعوا المكلفين أولا ، إلى هذا التوحيد، ونهوا عن الإشراك في العبادة .
قال الله تعالى :

[أَعْبُدُونَا مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ] .

[١٦٩] [ولا ظهير] أى لا معين [له ، ولا يحل في غيره] .

لا بطريق حلول الشيء في المكان .

ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف .

أما الأول فلتنزهه عن المكان والحيز، لكونهما من خواص الأجسام والجسمانيات .

وأما الثاني : فلا ستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب .



فيلزم فساد العالم ، وعدم وقوعه ؛ لوجوب مقتضى الذات الواجب .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا] .

لكن العالم ، لم يفسد .

فالواجب المبدأ ، واحد .

فدق النظر جدا، فليس لى مجال التوسعة فى الكلام، لضيق الوقت ، ونقض المرام .

[١٦٨] [والثالث : وهو حصر المعبودية . . . الخ] .

أقول : هذا مطلب يطلب إثباته بالسمع ، عند أصحابنا ؛ فلذا استدل عليه به .

وإن كان قد يطلب بالعقل ، عند غيرنا .

ومنشؤه ما تقدم من تقدم الواجب بالذات .

فهو الحقيق بالعبادة .

[١٦٩] [ولا ظهير له ، ولا يحل في غيره . . . الخ] .

والنصارى ذهبوا إلى حلوله في عيسى عليه السلام :

قال في المواقف :

« إن النصارى .

إما أن يقولوا : بحلول ذاته في المسيح .

أو حلول صفته تعالى فيه .

وكل منهما :

إما في بدن المسيح .

أو نفسه .

وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك ، وحينئذ .

فإما أن يقال : أعطاه الله القدرة على الخلق والإيجاد .

أولاً ، ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات ، وسماه ابناً تشریفاً وتكريماً ، كما

سمى إبراهيم خليلاً .

وهذه الاحتمالات كلها باطل ، إلا الأخير . . . »

وما نقل عن الانجيل ، أن « يوحنا » - وهو واحد من الحواريين - سأل

عيسى - على نبينا وعليه الصلاة والسلام - : إنك تقول : « قال : أبى كذا ، وأمرنى

أبى بكذا » أرنا أباك .

فقال عيسى - عليه السلام - : « من رآنى ، فقد رأى الأب ، والأب حالٌّ

فى ، وإن الكلام الذى أتكلم به ، ليس من قبل نفسى ، بل من قبل أبى الحالِّ

فى . وهو الذى يعمل هذه الأعمال التى أعمل ، آمِنٌ وصَدَقَ ، أنا مِن أبى ، وأبى فى » .

فعلى فرض صحته ، وعدم التحريف ، يكون الحلول إشارة إلى كمال اختصاصه به .

وإطلاق الأب عليه بمعنى المبدأ ؛ فإن القدماء كانوا يسمون المبادئ بـ [الآباء] .

أقول : هذه السلوب كلها تنبيهات على فساد ما يزعمه بعض الجهلة بمرتبة الألوهية ،

تقليداً لظواهر أقوال زعمائهم .

وأنت تعلم أن التشابهات في القرآن وغيره، من الكتب الإلهية كثيرة، ويردها العلماء - بالتأويل - إلى ما علم بالدليل .

فلو ثبت ذلك ، لكان من هذا القبيل .

وذهب غلاة الشيعة إلى حلوله في عليّ وأولاده .

وقالوا : لا يتمتع ظهور الروحاني في الصورة الجسمية ، كجبريل - عليه السلام - في صورة « دحية الكلبي » .

فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين : كعليّ ، وأولاده ، والأئمة المعصومين .

وأنت تعلم أن الظهور غير الحلول .

وأن جبريل عليه السلام ، لم يحل في « دحية الكلبي » بل ظهر بصورته .

وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه .

[١٧٠] [ولا يقوم بذاته حادث] .

قيل : لأن ما يقوم به ، لا بد أن يكون من صفات الكمال .

فلو كان حادثا ، لكان خاليا عنه في الأزل . والخلو عن صفات الكمال نقص . وهو منزّه عن ذلك .

وإلا فبعد العلم بمعنى وجوب الوجود - كما أسلفنا - لا حاجة إلى الاستدلال ، على نفي أمثال هذه الحالات .

[١٧٠] [ولا يقوم بذاته حادث . . . الخ] .

أقول : حلول شيء في شيء :

إما أن يكون حلولا بالمعنى العرفي العامي ، وهو التمكن في المكان .

وإما أن يكون بالمعنى الاصطلاحي ، أي أن يكون الحال والحل ، بحيث تكون

الإشارة إلى أحدهما ، عين الإشارة إلى الآخر ، عقلية ، أو حسية .

وهو بالمعنى الأول منفي عن الواجب بالضرورة ؛ فإنه من خواص الجسائيات .

وهذا إنما يتم إذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص في وجودها وعدمها .
[١٧١] وأورد على هذا ، أنه إنما يكون الخلو عن صفة الكمال ، نقصا ، ولم
يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال ، بأن يتصف
دائما بنوع كمال ، تتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبد .

فيستحيل عليه ، قديما ، وحادثا ، فلا يحل في ذاته شيء بهذا المعنى .
وأما المعنى الثاني :

فإن كان حلول جوهر في جوهر ، كالمهيولى والصورة ، فذلك يستلزم التركيب ،
ويكون من حلول أحد الجزأين في الآخر ، وهو عليه تعالى محال ، أيضا .
وإن كان كاختصاص الصفة والموصوف ، فهو المعنى بلفظ القيام ، وهو جائز عليه
تعالى ، بل واقع .

فالصفة التي يحوز أن تقوم بذاته أزلية ، ولا يجوز أن يقوم بذاته حادث ؛ لأن
كل ما قام بذاته فهو كمال له .

وقد بينا - في محل - أن الواجب يجب أن تكون جميع كالاته بالفعل ، ولا
شيء منها بالقوة . فلا يحل في ذاته حادث .

وقد برهنا على ذلك في رسالتنا [الواردات] بما محصله :

أن اختصاص وصف بذات ، لا بد له من منشأ اختصاص .
فإما في الذات . أو نفس الذات .

وإلا كان اختصاصها به ترجحا بغير مرجح .

ولا يكون المنشأ في الذات ، لاستحالة التركيب .

فتعين أن يكون المنشأ هو الذات .

والذات أزلى ، فالاختصاص أزلى .

فالصفة أزلية ، فافهم .

[١٧١] [وأورد على هذا . . . الخ] .

وأجيب عنه بأنه إذا كان كل فرد حادثا ، لكان النوع حادثا ؛ إذ لا وجوده إلا في ضمن الفرد .

قلت : وأنت خير بفساد ذلك ، كما سلف .

فالوجه في إبطال هذا الاحتمال ، ما أسلفناه ، من إبطال الحوادث المتعاقبة ، غير المتناهية ، بجرىان برهان التطبيق ، وغيره ، فيها .

أقول : وأورد على قول المستدل :

[والخلوعن صفة الكمال نقص مستحيل] .

أنا نمنع هذه المقدمة ؛ لأن كونه نقضا إنما يكون لو كان ذلك الكمال ممكنا . أما لو كان متمتعا لكمال آخر حاصل للذات ، يكون زوال ذلك الحاصل شرطا في حصول ما يحصل ، فلا يكون الخلوعن نقضا .

فيجوز أن نقول بحدوث الصفات المتعاقبة ، التي السابق منها شرط لحصول اللاحق ، من الأزل إلى الأبد .

وأجيب عنه بجواب غير صواب ، حاصله :

أن كل فرد منها ، قبله فرد ، فكل واحد منها حادث ، فالجموع حادث . فأول الصفات ، ليس له سابق مانع ، وإلا لكان من المجموع ، فقد كان للذات خاليا عن جميع هذه الكمالات الحادثة ، مع إمكان حصولها للذات ؛ إذ لا مانع ، فيكون الخلوعنها نقضا .

وقد طعن فيه الشارح بأن حدوث الأفراد لا يقتضى حدوث النوع ، كما سبق أن المراد بقدم النوع ، أن لا يزال فرد منه موجودا ، وهذا لا ينافية مسبوقية كل فرد معين .

ثم استصوب أن يحجب بإبطال هذا التعاقب ، ببراهين التسلسل السابقة ؛ ثم إنهم قد أوردوا على الشارح ، إيرادا ، ثم دفعوه بالتسلسل .

[١٧٢] هذا ، والمراد من الحادث ههنا ، الصفة الحقيقية .
وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة .
كخالقية زيد وعدم خالقيته .
وذلك لأن التبدل فيها إنما هو بتغير ما أضيف إليه ، لا بتغير في ذاته تعالى .
كما إذا انقلب الشيء عن يمينك ، إلى يسارك ، وأنت ساكن غير متغير .
والصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة ، إنما تتغير تعلقاتها ، دون أنفسها .
لا يقال : هذا الدليل جار في الإضافات ، والسلب ، مع تخلف المدعى ، وهو
امتناع تجددتها في ذاته تعالى عنه .
لأننا نقول : لانسلم جريان الدليل فيها كلها :
فإن مثل إيجاد العالم ، وخالقية زيد ، ليس من صفات الكمال ، حتى يكون الخلو عنها
في الأزل نقصا .
بل قد ندعى أن الخلو عنها ، في الأزل ، كمال يظهر به استثنائه تعالى بالقدم الزماني ،
كما استأثر بالقدم الذاتي .

وقد علمت مافي براهين التسلسل ، من الخدش ، فارجع إليه .
[١٧٢] [والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية . . . الخ] .
أقول : يريد أن يصرح بما أشارت إليه عبارة الدعوى .
[أى لا يقوم بذاته حادث] .
فإن المفهوم من القائم الحادث ؛ إنما هو الصفات الحقيقية .
أما الاعتبارات الإضافية ، فإنما يقال :
[عارضة بمفاهيمها للذات] .
لا [قائمة بالذات] .
فإننى نبرهن على استحالة حدوثه للذات ، إنما هو الأوصاف القائمة بالذات .

.

وأما الصفات الإضافية والسلبية ، فليس يستحيل تجدد شيء منها ، واعتبار عروضه للذات ، ما لم يقد دليل على وجوب شيء منها للذات ، فيجب .
وتفصيله : أن من الإضافات ، ما يكون عروضه محض انتزاع ، يتحقق عند وجود شيء ما ، أو اعتباره ، وليس يرجع إلى شيء في ذات الواجب .
ومن السلوب ما يكون أيضا كذلك ، كخالقية زيد ، المنتزعة من حدوث زيد ، عن ذات البارئ .

فإنها أمر ، يعتبره المعتبر بعد ذلك ، وإلا فليس شيء سوى الواجب ، وذات زيد فقط .
والخالقية اعتبار ما ، يلاحظه العقل ، عند ملاحظتهما .
وعدم خالقيته المنتزع من اعتبار زيد ، غير صادر عن ذات البارئ ، كذا .
ومثل هذا من اعتبارات عقلك ، لا دخل له في ذات ربك ، ولا في صفاته ، بل تجدد هذه الأمور ، إنما هو بتجدد شيء باعتباره مع الذات ، ينتزع مثل هذا منه .
ككونه مع زيد ، ثم مع عمرو ، وغير ذلك .
ومنها ما يكون بحيث يعود ، إلى أمر في الذات ، كتعلق العلم الذي مآله انكشاف المعلوم ، لدى الذات .

فهو - وإن كان إضافة - لكن سلبه عن الذات - وقتا ما - من الحالات ؛ لاستلزامه الجهل في الواجب ، وهو محال .
وكسلب الجسمية .

وسلب الإمكان الخاص .

وغير ذلك من السلوب ، التي لو لم تتحقق لعاد الأمر إلى وجود شيء في الذات ، يستحيل أن يكون لها .

فمثل هذه الإضافات والسلوب ، يستحيل أن تكون غير الواجب ، ثم يثبت ، بل يجب حصولها للذات .

فلا يقال : إن البرهان المذكور - في امتناع تجدد الصفات الحقيقية - جار أيضا في تجدد الصفات الإضافية .

لأننا لانسلم جريان الدليل في كلها ، بل ما كان منها أمرا يعرض بانتزاع مجرد عن أن يعود إلى حصول أمر في الذات ، أو صفاتها .

كالخالقية ، وعدم الخالقية .

والسابقة ، والمسبوقية .

والمعية ، وما يشبه ذلك .

فليس إلا محض اعتبار في العقل ، ليس بالكمال ، ولا بالنقص .

وما كان منها بحيث يستلزم لذاته أمرا في الذات ، فهو بحسب ما يستلزمه من :
الوجوب .

والاستحالة .

وحاصل الكلام أن الاعتبار التي لاتستلزم حقيقتا تعود إلى الذات ، ليست في الخارجيات الحقيقية ، حتى يقال : إنها كمال أو نقص .

وما استلزم أمرا حقيقيا ، فيعد كمالا أو نقصا ، باعتبار لازمه ، فيجب أو يستحيل من هذه الحيثية .



بقي الكلام في مسألة السمع والبصر وتعلقيهما ؛ فإن الناشئ من تعلقيهما إنما هو انكشاف المسموع والمبصر ، على وجه أتم .

فهو يوجب أمرا حقيقيا ، يعود إلى كمال الذات ، فلا يصح أن يكون متجددا .

فنقول : من الواجب أن يقال : لا بد أن يكون ذلك التعلق أزليا ، ولا يصح

أن يكون حادثا بمحدث المسموع والمبصر ، والاتقضت قاعدة الكمال والنقص .

وما أقطع ما قال بعض حواشى هذا الكتاب !!! من أن : [السمع والبصر لما استحال تعلقهما بالشئ قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده ؛ فإن ذلك بعد كونه عجزا عن تسديد الدليل ، قاض بأن يكون للواجب كمال ينتظر ، يستحيل أن يكون له وقتا ما .

وإن ذلك لإمساواة الواجب للممكن ، فإن كل ممكن فكماله ممتنع أن يكون له وقتا ما ، ثم بسبب ما يحصل له .

خصوصا ويرد عليه فى هذا الكلام ما سيورده بنفسه على قول الشارح .
على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم فى الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاداه نقصا .
وحاصل ما قاله هذا الرجل - إيرادا على هذا الذى قاله الشارح - : للخصم أن يقول : الصفات الكمالية التى جوزنا قيامها بذاته ، هى التى امتنع الاتصاف بها فى الأزل ؛ لأن جميع الحوادث متساوية الأقدام ، فى امتناع وجودها فى الأزل ، على تقدير امتناع وجود العالم فى الأزل .

فإن قيدتم تلك المقدمة بالاتصاف ، فى الأزل ، فلا يقوم علينا ، وإلا كانت تلك المقدمة ممنوعة ، كما منعتم [.
اتهى كلامه .

والعجب أن هذا الكلام بعد كلامه الأول ، بصفحة .
فأعجب لعقول تحكم بمثل هذا التوقف ، فى جانب ما هو أعظم الكمالات ، بعد الوجود ، وهو العلم !!! ولا تحكم بأن فيض الواجب يتوقف على حصول شرط ، أو معد ، من جانب المقاض عليه !!! .

وما ضره لوجرى على قول الشيخ :

من أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم .
والله اعلم .

[١٧٣] على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل ممتنع ، فلا يكون عدم إيجاداه في الأزل نقصا .

كما أنه ليس عدم شمول القدرة للمتences نقصا .
وما يقال من أن :

« أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية » .

ليس بشيء ، كما بسطناه في بعض تعليقاتنا .



وأما السلوب : فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى ، فجزيان الدليل فيها ، لا يضر ؛ لأن المدعى غير متخلف ؛ لامتناع الخلو عنها .

وعبارة الشارح مستغنية عن الشرح .

[١٧٣] [على أنه يمكن أن يقال : إن وجود العالم في الأزل . . . الخ] .

أقول : هذا جواب آخر عن عروض خالقية زيد ، بعد أن لم تكن .

وحاصله : أن الصفة المستحيل فقدها ، وعروضها ، هي ما كانت كالا .

وليست خالقية زيد في الأزل ، بكال .

أما الصغرى فظاهرة .

وأما الكبرى ؛ فلأن خالقية زيد في الأزل ، تستلزم وقوع بعض العالم في الأزل .

ووقوع العالم في الأزل محال .

وما كان محالا ، لا يكون كالا .

فعدمه ليس بنقص ؛ فإن النقص إنما هو فقد الكمال .

وذلك كما يقال : إن عدم شمول القدرة للمتences ، ليس نقصا .

وما يقال - نقضا على قولنا : إن وجود العالم في الأزل محال - : من أن الإمكان

لازم لماهية الممكن في ذاتها ، فلا ينفك عنها أزلا وأبدا .

فإمكانها أزلً .

وأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية .

لأنه ممكن الوجود ، في أى أوقات الأزل .

فليس بشيء كما بسطه الشارح في بعض تعليقاته .

ولا نطيل بذكر ما قاله ، والكلام معه فيه وبعده ، فهو محل نظر ، وقد منا في

بحث حدوث العالم ، شيئاً مما يتعلق بهذه المقالة .

ثم لا يخفى أنه لما جاز أن يحدث للبارى صفة ، ليست بكمال ، لاستحالة أن يكون له أزلًا .

أو هي كمال ، لكن عدم حصولها ، لاستحالة تحققها في الأزل ، ليس نقصا .
فقد فتح مجال واسع للخصم ، به يذهب إلى أن يحدث في ذات البارى ، صفة حقيقية ، هي كمال .

وعد حصولها - لاستحالاته - ليس بنقص .

أو هي ليست بكمال ولا نقص ، بدليل عدم حصولها في الأزل .

فرجع النزاع إلى أصله بدون فائدة ، في إطالة الاستدلال ، وتضارب الأقوال .
وكلام الناظرين والشارح ، لا يخلو عن هذين المسلكين ، اللذين لا فائدة فيهما .



والحق : أنه لا سبيل إلا أن نحسم المادة ، بأن كل صفة تكون للواجب تعالى ،
فهي كمال من كمالاته .

وذلك ضرورى؛ فإن القابل لأمر حقيقى يكون له ، لا يتم كمال الوجود من جميع
الجهات الحقيقية ، إلا بذلك الأمر الحقيقى .

وغير ذلك لا يعقل .

وإن الحق تعالى ليس له كمال ينتظر ، وإلا كان بدوره ناقصا .

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره] .

وأما ما ذكره من الخالقية ، فلا نقول بأنها أمر حقيقي ، حدث للبارى تعالى في ذاته ، أو استلزم ذلك .

بل أقول : إنها اعتبار محض ، ولم يقع في الخارج سوى الحادث المخلوق ، وذات الواجب .

ثم بمحض الانزعاع ، تصورنا أمرا بينهما ، ينسب إلى كل منهما ، وليس منشؤه سوى الذاتين .

وإلا فيبَيِّنْ مامعنى الخالقية ؛ حتى تتكلم فيه !! ثم إنك لن تستطيع .
وأما السمع والبصر ، فإن كنت تقول :

إن سمع الواجب وبصره يحتاج إلى ارتسام صورة المسموع والمبصر في ذاته .
أو أخذ الضياء ، أو تموج الهواء ، وما يشبه ذلك ، فنعم :
يتوقف إبطاره على حدوث المبصر .

وسمائه ، على حدوث المسموع .

ولكن هذا منك يكون خبطا ظاهرا .

وإن كنت تقول : إن صفات الواجب تعالى عن مثل ذلك ، وإنه ليس البصر إلا نوع انكشاف أعلى وأرقى من إدراكه للمبصر .

وكذا السمع ليس إلا إدراكا خاصا ، أعلى من إدراكك للمسموع .
وتعنى بذلك أنه إدراك للجزئى المبصر على وجه أتم .

فلا يسعك أن تقول : إنه يحتاج إلى حدوث المبصر والمسموع ، وذلك سهل التحصيل .

[١٧٤] [ولا يتحد بغيره . . . الخ] .

أقول : لما بيَّن .

أنه لا يحل في غيره .

يطلق الاتحاد على ثلاثة أنحاء :

الأول : أن يصير الشيء بعينه ، شيئاً آخر ، من غير أن يزول عنه شيء ، أو ينضم إليه شيء .

وهذا محال مطلقاً ، سواء كان في الواجب تعالى ، أو في غيره .
لأن المتحدين :

إن بقيا ، فهما اثنان ، فلا اتحاد .
وإن فنيا فهما معدومان .

وإن فنى أحدهما ، وبقي الآخر ، فلا اتحاد أيضاً ، بل بقاء واحد ، وفناء آخر .
والثاني : أن ينضم إليه شيء ، فيحصل منهما حقيقة واحدة ، بحيث يكون المجموع شخصاً واحداً آخر ، كما يقال : صار التراب طينا .

والثالث : أن يصير الشيء شيئاً آخر ، بطريق الاستحالة ، في جوهره ، أو عرضه ، كما يقال : صار الماء هواء ، وصار الأبيض أسود .
والشكل في حقه تعالى محال .

أما الأول ، فلما مر .

ولا يحل في ذاته حادث .

رتب ما هو لازم لها وهو انتفاء اتحاده بغيره ، بالمعنى الثالث في الشرح .
فإنه لما لم يحل هو في غيره ، فيستحيل أن يستحيل شيء إليه ؛ لأن ما إليه الاستحالة في الحقيقة ، حالاً في المستحيل ، أو في جزئه .

ولما لم يجوز أن يحل في ذاته حادث ، استحال أن يستحيل هو إلى غيره ؛ فإن المستحيل هو إليه ، وصف طارئ بعد الاستحالة ، أو صورة حالة في مادة المستحيل .
وعلى كل ، فهو حدوث أمر في ذاته ، بعد الاستحالة ، لم يكن له قبلها .

أما المعنى الأول من الاتحاد الذي ذكره الشارح ، فليس مما ينبه عليه في هذا المقام ، بل في الأمور العامة ، فإنه ليس مما يخص الواجب .

[١٧٥] وأما الثانى : فلأن أحدها ، إن لم يكن حالاً فى الآخر ، امتنع أن يتحقق منهما حقيقة ، واحدة ، وهذا ضرورى .
وإن كان أحدهما حالاً فى الآخر .
فلا يخلو من أن يكون الواجب ، فى الآخر .
أو بالعكس .

والأول : محال ؛ لاستغناء الواجب ، وامتناع حلول المستغنى .
والثانى أيضاً محال ؛ لأنه لو كان الحل هو الواجب - وهو مستغن عن الحال ؛
لأن الاحتياج ينافى الوجوب - فيكون الحال عرضاً ، فلا يحصل منهما حقيقة واحدة ، متحصلة .
غايته : أن يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية .
وأورد عليه : أنه ربما كان الواجب مع الغير ، محلاً للجزء الصورى ، كما فى العناصر
المتزجة التى تحلها صور المواليده .

ودعوى الاحتياج ، أو الانفعال ، بين الأجزاء المادية ، غير مسموعة .

سلماناً أن الواجب هو الحل ، لكن لا نسلم أنه لا يحصل من الموضوع والعرض ،
ماهية حقيقية ، بل الإشراقيون ، نفوا الصورة النوعية الجوهرية .
وادعوا أن أنواع الأجسام ، مؤلفة من الصورة الامتدادية ، والأعراض
القائمة بها كالسرير المركب من :

وأما المعنى الثانى ، فهى مسألة هل يجوز أن يكون الواجب ، جزءاً لغيره . وهى
مسألة أخرى ، لم تذكر بعد فى المصنف .

[١٧٥] [وأما الثانى الخ] .

أقول : قد أطلال الشارح فى نقى هذا القسم ، بما لا طائل تحته ؛ فإنه عجز عن دفع
ما يرد عليه .

والحق : أن يقال : إنه لما ثبت أن الواجب تعالى ، غير مادى ، فمن الضرورة أن لا

قطع الخشب .

والهياة الاجتماعية ، التي هي عرض .

وأما الثالث : فلأن التغير الجوهرى ، والعرضى ، فى حقه تعالى ، محال ؛ لما مرَّ من عدم التبدل فى صفاته الحقيقية .



[١٧٦] [ليس بجوهر] .

إذ الجوهر ، هو الممكن المستغنى عن المحل .

أو هو المتحيز بالذات .

وهو تعالى منزّه عن الإمكان والتحيز .

[ولا عرض] .

لأن العرض محتاج إلى المحل المقوم له .

والواجب مستغن عن الغير .

[ولا جسم] .

ينضم إليه شيء ؛ فإن الانضمام والتفارق ، والامتزاج ، والحلول الجوهرى ، ولوازمها ، من خواص الماديات ؛ لاستلزامه التجدد .

فإن قلت : جاز أن ينضم إلى غيره ، انضمام النفس المجرد ، إلى البدن ، كما ذهب إليه بعض الفرق .

قلت : إن كنت تريد من الانضمام ، ما هو جسمانى ، أو موجب افتقار فى كمال ، إلى غيره ، فقد نفينا .

وإن كنت تريد مجرد التعلق التديرى ، فالحق - تبارك وتعالى - ينسب إليه تدبير الكل ، وإفاضته جميع جهات الوجود ، على ما أراد من عالم الإمكان .

فهذا القدر من التعلق لا تنكره .

[١٧٦] [ليس بجوهر . . . الخ] .

لأن الجسم مركب ، فيحتاج إلى الجزء ، فلا يكون واجبا .

[ولا في حيز ، وجهة] .

لأنهما من خواص الأجسام والجسمانيات .

[ولا يشار إليه بهنا ، أو هناك ، ولا يصح عليه الحركة والانتقال] .

لما سبق .

والمشبهة ، منهم من قال :

إنه جسم حقيقة ، ثم افترقوا :

فقال بعضهم : إنه مركب من لحم ، ودم .

وقال بعض هو نور يتلألأ .

[١٧٧] كالسيكة البيضاء .

طوله سبعة أشبار ، بشبر نفسه .

ومنهم من يقول : إنه على صورة إنسان .

فمنهم من قال : إنه شاب أمرد ، أجرد ، جَعْدٌ قَطَطٌ .

ومنهم من قال : إنه شيخ أشط الرأس .

ومنهم من قال : هو في جهة فوق . ومماس للصفحة العليا من العرش ؛ ويجوز عليه الحركة

أقول : الجوهر والعرض ، ألفاظ اصطلاحية ، لمعانٍ محصلة عند أرباب العرف ،

يستحيل أن يكون الباري أو صفاته ، داخلا تحت مفهوم واحد منهما .

وإلا فإن أريد من الجوهر [القائم بذاته] .

ومن العرض [القائم بغيره] .

لكان الباري جوهرًا ، وصفاته عرضًا .

ولا منع إلا من جهة الإطلاق الشرعي ، حينئذ .

[١٧٧] [كالسيكة] .

والانتقال، وتبدل الجهات . ويثبط العرش تحته ، أطيط الرجل الجديد ، تحت الركاب الثقيل ، وهو يفضل على العرش بقدر أربعة أصابع .

ومنهم من قال : هو محاذ للعرش ، غير مماس له ، وبعده عنه بمسافة متناهية . وقيل بمسافة غير متناهية . ولم يستكشف هذا القائل ، من جعل غير المتناهي ، محصورا بين الحاصرين .

ومنهم من تستر بـ [البلكفة] فقال : هو جسم ، لا كالأجسام ؛ وله حيز لا كالأحياز . ونسبته إلى حيزه ، ليست كنسبة الأجسام إلى أحيازها .

وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه ، حتى لا يبقى إلا اسم الجسم . وهؤلاء لا يكفرون ، بخلاف المصريحين بالجسمية .

وأكثر المجسمة هم الظاهريون ، المتبعون لظاهر الكتاب والسنة . وأكثرهم المحدثون .

ولابن تيمية ، أبي العباس ، محمد ، وأصحابه ، ميل عظيم إلى إثبات الجهة ، ومبالغة في القدح في نفيها .

ورأيت في بعض تصانيفه .

« أنه لا فرق عند بديهة العقل .

بين أن يقال : هو معدوم .

أو يقال : طلبته في جميع الأمكنة ، فلم أجده » .

ونسب النافين إلى التعطيل .

من سبكت الفضة : أدبتها . أى كالفضة المذابة ، في الصفاء .

وقوله [جَعَدَ] من جعودة الشعر ، أى تكسره وتثنيه .

والقَطَطُ شديد الجُعُودَة .

وقوله : [أشمط الرأس] الشَّمَطُ - بفتحين - مخالطة بياض الشعر بسواده .

والرجل أشمط ، والقوم شمطان .

هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية ، كما يشهد به من تتبع تصانيفه .
ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ، أن الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة
الفوق ، كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ؛ ولذلك يتوجه إليها في الدعاء .
ولا يخفى أنه ليس في هذا القدر غائلة أصلا ، لكن بعض أصحاب الحديث من
المتأخرين لم يرض بهذا القول .

[١٧٨] وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء .

بل قال : قبلة الدعاء هو نفسه .

كما أن نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز .

[ولا الجهل ، ولا الكذب] .

لأنهما نقص ، والنقص عليه تعالى محال .

وأنت تعلم أنه بعد قيام البرهان ، على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وأنه لا يجوز

عليه التبدل ، لا يحتاج إلى سلب الجهل .

وقوله [يثبط العرش] من الأطيظ ، وهو التصويت .

والرَّحْل : ما يجعل على الدابة ، ليركب عليه . وإذا كان جديدا ، ثقيلا راكمه ،

كان له صوت .

[١٧٨] [وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء . . . الخ] .

النسخة التي بأيدينا هكذا :

[وأنكر كون الفوق قبلة الدعاء ، بل قال : قبلة الدعاء ، هو نفسه ، كما أن

نفس الكعبة ، قبلة الصلاة .

وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز] انتهى .

ومعناها : أنه لما ورد أن للدعاء قبلة ، فلا بد أن لا تكون القبلة ، نفس الجهة ،

مجردة عن شيء فيها ، هو ذو الجهة :

وأما الكذب فقد قيل : إن من جوز الخلف في الوعيد ، بناء على أنه تكريمة من الله تعالى ، يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى .

وبعضهم منع ذلك ، زعما منه بأن الكذب لا يكون إلا في الماضي . والخلف في المستقبل .

وفساده ظاهر ؛ لأن الكذب هو الخبر غير المطابق للواقع ، سواء في الماضي ، أو في المستقبل .

ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين ، فقال تعالى :
[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا ، يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ،
لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ ، لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ ، وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا ، وَإِنْ قُوتِلْتُمْ
لَنَنْصُرَنَّكُمْ ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ] .

والوجه في دفعه : أن آيات الوعيد ، مشروطة بشروط معلومة ، من الآيات والأحاديث .
منها الإصرار وعدم التوبة .

ومنها عدم عفوه تعالى .

فيكون في قوة الشرطية ، فلا يلزم الكذب أصلا .

ويمكن أن يقال :

فلا بد أن تكون القبلة للدعاء حقيقة هو الذات الأقدس ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

كما أنه ليس قبلة الصلاة جهة الكعبة ، بل نفس الكعبة ، .

فجعل [الفوق] جهة الحق حقيقة ، من غير أن يتجاوز بإرادة أنها جهة رحمته ،
أو ما يشبه ذلك .

ولا ندرى ماذا كانت نسخة [الكلبي] ، حتى كتب عليها مالا يلائم .

[١٧٩] المراد منها : إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار ، فلا يتصف بالكذب ، كما ذكره علماء العربية ، في مثل قولهم :

« الظبي يقاوم الأسد » .

إنه لإنشاء التعجب .

وفي قوله تعالى :

[رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ] .

إنه لإنشاء التحزن .

[١٧٩] [المراد منها إنشاء الوعيد والتهديد ، لا حقيقة الإخبار . . . الخ] .

هذا الكلام في غاية البرودة ، مخالف للذوق ، والعقل ، والشرع ، ورمى بغير برهان ، يؤدي إلى عدم الاعتقاد باليوم الآخر ، وما فيه ؛ إذ كل ما جاء فيه ، فهو من قبيل التهديد والإرهاب .

وأقبح منه قول من قال ، بما يوجب جواز الكذب عليه تعالى .

وأرباب ، هذه المقالات ، قد فتحوا على أنفسهم أبواب الكفر والجهالة ؛ وهُمُّوا بتجويز تكذيب الشرائع ، لمصالح توهموها ، وأغراض حصلوها .

ولقد ضلوا ، وأضلوا غيرهم ، من القاصرين ، بأن سموا أنفسهم [أهل السنة] وقد برئت منهم السنة ، وصاحبها ، نعوذ بالله من الجهل ، وحب رئاسة الزور ، وقول الفجور ، والأخذ بأطراف الغرور .

وما أدرى لم لا يكون الإنسان عبدا ، للحق والبرهان ؛ ومحط نظره التنزيه .

والتقديس ؟ ! ويترك العصبية ، وحمية الجاهلية ؟ ! وليت شعري !! ماظمهم رب العالمين ، وبكلامه القديم ، ؟ ! حيث يتصرفون فيه بمقتضى أهوائهم ، يخطون خبط عشواء .

سبحانك ما قدروك حق قدرك ، وما عرفوك حق معرفتك !!! .

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين يوم القيامة] .

بعين رؤوسهم ، كما هو مذهب الأشاعرة ، والسلف الصالح .
وخالفهم فى ذلك غيرهم .

وتحقيقه : أن الإبصار عبارة عن إدراك تام ، وانكشاف بليغ ، يحصل عقيب
فتح البصر .

وهو فى الشاهد ، إنما يحصل بالحاذاة ، والقرب ، وخروج الأشعة ، أو الانطباع .

وفى حق الله تعالى فى الآخرة ، يحصل هذا الإدراك بدون تلك الشرائط .

ولا يلزم من كون تلك الشرائط ، شرطاً فى إدراكنا ، فى هذه النشأة ، كونها

شرطاً فى النشأة الآخرة : إذ فى قدرة الله تعالى أن يخلق فى البصر قوة ، يتمكن بها

من إدراك ذاته تعالى ، من دون تلك الشرائط ، كما قال :

[من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة] .

وعند الأشعرى وأتباعه ، تلك الشرائط أسباب عادية ، فيجوز الإبصار بدونها

فى هذه النشأة ، كأعمى الصين يرى « بقعة » الأندلس .

وكل موجود ، ممكن الرؤية عنده ، كالأصوات ، والطعوم ، والروائح ، والألوان .

واستدلوا على جواز الرؤية :

بالنقل .

والعقل .

[١٨٠] [وهو تعالى مرئى للمؤمنين . . . الخ] .

أقول : قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما فى أنه تعالى يرى

يوم القيامة .

ومثله فى أنه تعالى لا يصح أن يدركه البصر ، أى لا يرى بحاسة البصر .

الأول قوله : [إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

أما النقل : فلقوله تعالى : حكاية عن موسى :

« رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ، قَالَ لَنْ تَرَاني ، وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ ، فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ، فَسَوْفَ تَرَاني » .
وجه الاستدلال به ، أمران :

الأول : أن سؤال موسى - عليه السلام - الرؤية ، يدل على إمكانها .

والثاني : [لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ] .

وقد ورد هذا الثاني ، مع برهانه ، في قوله :
[وَهُوَ اللَّطِيفُ] .

فهو في قوة التعليل ؛ أي لأنه اللطيف .

ومن أحكام اللطيف ، أنه لا يرى .

وقوله : [الْخَبِيرُ] .

برهان على أنه يدرك الأبصار .

وكون الإدراك ، بمعنى الإحاطة ، غير مقبول ؛ على أنه لو كان ؛ لكان في النظر ما يقاومه .

وتأيدت آية الإثبات بأحاديث صحيحة ، ثم استمر الأمر في السلف على إجماله ، حتى أخذ الناس يتناوشون البراهين ، فأنكشف لديهم أن الواجب ليس بجسم ولا جسماني ، ولا رسم له ، ولا جهة ، ولا شكل ، ولا صورة .

فيستحيل أن تقع عليه الرؤية بالوجه التي هي به عندنا .

واتفق الكل على ذلك ؛ فإن الرؤية بما هي عليه في الشاهد ، يستحيل أن تتعلق إلا بما هو جسماني كثيف ، تقع عليه أشعة الضياء ، أو بما هو مضيء بذاته ؛ أو بغيره . ثم اختلفوا في مقالاتهم .

فمنهم من أخذ بطرف الإثبات ، لكن لا على هذا الوجه المعروف عندنا .

لأن العاقل - فضلا عن النبي عليه السلام - لا يطلب المحال .
ولا مجال للقول بمجهل موسى عليه السلام ، بالاستحالة ؛ فإن الجاهل بما لا يحوز
على الله ، لا يصلح للنبوة .

إذ الغرض من النبوة ، هداية الخلق إلى العقائد الحقّة ، والأعمال الصالحة .
ولا ريب في نبوة موسى - عليه السلام - وأنه من أولى العزائم .



والثاني : أنه تعالى ، علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن في نفسه .
والمعلق على الممكن ممكن ؛ لأن معنى التعليق الإخبار ، بوقوع المعلق ، عند
وقوع المعلق عليه .

والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة .



وأما العقل ، فهو أنا نرى .

الأعراض : كالألوان ، والأضواء ، وغيرها .

والجواهر : كالطول والعرض في الجسم .

فلا بد من علة مشتركة بينهما ، تكون هي المتعلق الأول للرؤية .

وذلك الأمر :

إما الوجود .

أو الحدوث .

أو الإمكان .

والأخيران عديمان ، لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما .

والآخر طرف النفي ، مستدلا بما يترتب على هذا الوجه المعروف .

فَعَلِمْنَا من ذلك : أن ليس النزاع بينهم ، في أمر محصل ؛ فإن صاحب الإثبات ،
نفي جميع لوازم الرؤية ، ما عدا الانكشاف .

[١٨١] فلم يبق إلا الوجود .

وهو مشترك بين الواجب والممكن .

فيجوز رؤيته عقلا .

وأنت تعلم أن القول باشتراك الوجود ، معنى يناقى مذهب الشيخ ؛ فإنه ذهب إلى

أن وجود كل شيء عينه .

وأنه لا اشتراك بين الوجودات ، إلا في اللغة ، كما هو المشهور .

وأوله « صاحب المواقف » بأن مراد الشيخ أنه ليس في الخارج هويتان :

إحداها : الوجود .

والأخرى : الماهية .

والاتحاد بينهما بحسب التحقق ، لا بحسب المفهوم .

فلا يناقى اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود .

وهذا التأويل في غاية البعد .

وصاحب النقي ، إنما ينبغي لوازم هذه الرؤية المألوفة ، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك

متعال عن الإدراكات الإحساسية ، فضلا عن غيرها ، فَهَبْ أنه بأية قوة كانت .

[وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] .

فالأول : قائل بما قال الثاني ، وليس النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ، ومقالات

الخداج خصوصا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية ، التي لا تنفد في مجال البراهين .

وليس التكلم مع الفريقين إلا تضيع الوقت فيما لا يفيد .

بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يُرى — كما أخبر — على وجه منزّه عما هو

من خواص الحوادث . وليكن بأية قوة من قوانا ؛ أو بقوة جديدة يخلقها الله في

ذلك الوقت ، في أي عضو من أعضائنا ، وإن كان القلب .

[١٨١] [فلم يبق إلا الوجود . . . الخ] .

قيل : إن الشيخ - وإن أنكر اشتراك الوجود - لكن أقام هذا الدليل على سبيل إلزام المخالفين القائلين بالاشتراك .

وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة ، بالكتاب السنة .

أما الكتاب ، فلقوله تعالى :

[وَجُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ] .

والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ، ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه ،

كقوله تعالى :

[انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ] .

أى انتظرونا ، هكذا ، قيل ؛ وفيه نظر ، فتأمل .

ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ، ويستعمل حينئذ بـ « في » .

يقال : نظرت في الكتاب ، أو في ذلك الأمر .

أى تفكرت فيه .

وجاء بمعنى الرأفة والعطف ، وحينئذ يستعمل بـ « اللام » .

يقال : نظر السلطان لفلان : أى رأف به ، وتعطف عليه .

وجاء بمعنى الرؤية ، ويستعمل حينئذ بـ « إلى » .

والنظر في الآية مستعمل بـ « إلى » .

فوجب حمله على الرؤية ، وليس بمعنى الانتظار ؛ لأن الآية وردت مبشرة .

والانتظار يوجب النعم ، فلا يناسب سياق الآية .



وأما السنة ، فكقوله - عليه الصلاة والسلام - :

« إنكم سترون ربكم ، كما ترون القمر ليلة البدر » .

والمعتمد فيه الإجماع - قبل حدوث المبتدعين - :

لقائل أن يقول : إن المشترك هو الكون [مضيئا] أعم من أن يكون بالذات ،

على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها .
وعلى كون الآية محمولة على الظاهر ، المتبادر منها .



احتج المنكرون بقوله تعالى :
« لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ » .

لأن الإدراك المنسوب إلى الأبصار ، هو الرؤية .
والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى .
وما يكون سلبه مدحا ، يكون وجوده نقصا .
فيجب تنزيه الله تعالى عنه .



والجواب عنه بوجوه :
الأول : أن الإدراك ، هو الرؤية ، بحوانب المرئ .
وحقيقته النيل ، والوصول ، كقوله تعالى :
[إِنَّا لَمُدْرِكُونَ] أى ملحقون .

والرؤية المقارنة للإحاطة أخص مطلقا ، من الرؤية المطلقة .
فلا يلزم من نفيها بالمعنى الأول ، نفيها بالمعنى الثانى .



الثانى : أن هذه القضية رفع للإيجاب الكلى ، فلا أقل من احتمال الآية لهذا
المعنى ، بأن يعتبر أو لا ، العموم ، ثم ورد عليه السلب ، فتكون سالبة جزئية .
ومع هذا الاحتمال ، لا يتم الاستدلال .



الثالث : أنا لو سلمنا أن الآية عامة ، فى الأشخاص ، فلا يتم عمومها فى الأوقات ؛
فإنها سالبة مطلقة .

ونحن نقول بموجبها ، حيث لا يرى فى الدنيا .

أو بالعرض . وهو أقرب ، تأمل .

وما قيل من التمدح ، ليس فيه دليل على مطلوبهم ، بل هو حجة لنا ؛ لأنه لو امتنعت الرؤية ، لم يكن فيه تمدح .

وإنما التمدح للممتنع المتعزز ، بحجاب الكبرياء ، مع إمكان رؤيته .
ولأن عدم رؤيته في الدنيا ، مع كونه أقرب إليهم من جبل الوريد ، كاف في التمدح ، فلا ينافي رؤيته في دار الآخرة .

وقوله تعالى لموسى - عليه السلام - :

« لن ترانى » .

ليس « لن » للتأييد ، بل للتأكيد ، ولهذا يقيد بـ « أبدا » .
ولو سلم أنه للتأييد ، فإنما يكون في الدنيا ، لقوله تعالى :
« وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا » .

مع أنهم يتمنون الموت في الآخرة ، للخلاص من العقوبة .



[ما شاء الله كان ، وما لم يشأ ، لم يكن] .

هذه العبارة مأثورة عن النبي ، صلى الله عليه وسلم .

وفيه دليل على أنه يريد للكائنات ؛ لأن الجملة الثانية ، تنعكس بعكس النقيض

إلى قولك :

« كل ما يكون ، فهو ما شاء الله » .

فكل كائن مراد . وما ليس بكائن ، فهو ليس بمراد .

[فالكفر والمعاصي ، بخلقه وإرادته] .

لما مر ، مرارا .

وهذا كالمستغنى عنه ؛ إذ قد علم سابقا ؛ فإنه قد مر أنه تعالى ، خالق الأشياء

كلها ، بالقدرة .

نعم لا نطيل في نقد هذه الدلائل .

والخلق بالقدرة ، يتوقف على الإرادة .
فتكون جميع الأشياء بخلقه ، وإرادته .
خلافًا للمعتزلة ؛ فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين :
إن كانت واجبة ، فإلله تعالى يريد وقوعها ، ويكره تركها .
وإن كانت حراما ، يريد تركها ، ويكره وقوعها .
وإن كانت مندوبة ، يريد وقوعها ، ولا يكره تركها .
وإن كانت مكروهة ، فبعبكسه .
أما المباح ؛ وفعل غير المكلف ، فلا يتعلق بهها إرادة ، ولا كراهة .
وقد سبق ذلك ، مع رده .
[ولا يرضاه] .

لقوله تعالى :
« وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ » .
وهذا أيضا ، قد مرَّ .

[غنى لا يحتاج إلى شيء] .
في ذاته وصفاته .

وهذا معلوم أيضا ، مما سبق .
[١٨٢] [ولا حاكم عليه] .

بل هو الحاكم على الإطلاق ، لقوله تعالى :
« لَهُ الْحُكْمُ » .

[١٨٢] [ولا حاكم عليه . . . الخ] .

أقول : إن أريد من الحكم التكليف ، أى إيجاب شيء عليه ، إن فعله يثاب ،
وإن تركه يعاقب .

أو إن فعله يستحق أن يمدح ، وإن تركه يستحق أن يذم .
فذلك منفي عنه تعالى ، بعد ثبوت [وجوبه] بالضرورة .
وإن أريد منه ، العلم بصفة من صفاته ، أو لازم من لوازمها ، فذلك بديهى
الثبوت عند كل فرقة تعتقد بالإله .
ثم إنه لا فارق :

بين أن تعلم ، ثبوت الإرادة له تعالى .
واستحالة أن لا يكون مريدا .
ووجوب أن يقع فعله ، على طبق علمه .
واستحالة أن لا يكون كذلك .
وبين أن تعلم ثبوت كون أفعاله ، يجب أن تكون لحكم ومصالح .
واستحالة أن تكون عبثا ، أو وضعا للشيء في غير محله ، تعالى عن ذلك .
وبالجملة : لا فرق بين علم ، وعلم ، في كونه حكما .
وإن افترق علما في مسألتين ، من حيث إن أحدهما مطابق للواقع ، والآخر
ليس كذلك .

وهذا في جميع المعلومات سواء .

✱✱✱
والمعجب لرجل يدعى الفضل ، ثم يفرق بين :
علم المعتزلة ، بحسن بعض الأفعال وقبحها .
وعلم الماتريديّة بذلك .

بأن علم العقل عند الماتريديّة ، ليس صادرا عنه ، مباشرة ولا توليدا ؛ بل عن
الله تعالى ، فمن ثم صح أن يجعل حكما على الله ؛ لأن الله هو الحاكم على نفسه حينئذ .

وعند المعتزلة ، هو صادر عنه مباشرة ، فكان حكمه حكما لغير الله ، على الله .
ويستدل على ذلك بموافقة الما تريديّة والأشاعرة ، في أنه لا حاكم على الله .
وموافقهم المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين .
ويقول :

[ومن هنا ظهر اندفاع ما أورده ابن الهمام من أن مسألة :
كون العلم بخلق الله .
أو التوليد .

خارجة عن بحثنا هذا .

إن هي إلا غفلة ؛ فإن الكلام ليس إلا في أن العقل هل يحكم أو لا يحكم .
كما تقول : هل الرجل يصلي ، أو لا يصلي .

ومسألة خلق الأفعال ، مسألة أخرى تعم كل فعل ؛ فلا داعي لتخصيص الحكم
ههنا ، كما قال ابن الهمام [.
فقوله حق .

ثانيا : أنه كما لا يصح أن يقال : إن الله يصلي صلاة الظهر عند الأشاعرة ، لا يصح
أن يقال ؛ إن الله حاكم .
عند حكم العقل .

أى لا يصح أن يقال : إهذا الحكم - أى العلم - هو حكم الله ، أى علمه بعينه .
وثالثا : على مشرب هذا الرجل ، يجوز أن ينسب إلى الله كل نقص ، ثم يقول :
لا خير فيه ؛ فإنه الفاعل لكل ، وهو يفعل بنفسه ، في نفسه ما يشاء .
وبالجملة : فهذا كلام ناشئ عن عدم التأمل رأسا ؛ بل عدم الديانة .



[١٨٣] [ولا يجب عليه شيء] .

لأن الواجب :

إما عبارة عما يستحق تاركه الذم ، كما قاله بعض المعتزلة .

أو عما تركه مغل بالحكمة ، كما قاله بعض آخر .

أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ، ولا يتركه ؛ وإن كان تركه جائزا ، كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين ، كما يشعر به ظواهر الآيات والأحاديث ، مثل قوله تعالى :

« ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم - حاكيا عن الله تعالى - :

« يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسى » .

والأول ، باطل ؛ لأنه تعالى المالك على الإطلاق ، وله التصرف فى ملكه ، كما يشاء ، فلا يتوجه إليه الذم أصلا ، على فعل من الأفعال ، بل هو الحمود فى كل أفعاله .

وكذا الثانى ؛ لأننا نعلم إجمالا أن جميع أفعاله ^{***} تتضمن الحكم والمصالح ، ولا يحيط علمنا بحكمه ومصلحه .

على أن التزام رعاية الحكمة والمصلحة ، لا يجب عليه تعالى .

وإن أريد بالحكم معنى آخر ، فلم يتبين بعد ، حتى نقرر فيه نزاعا ، فى هذه الألفاظ الدائرة على أسنة القوم .

[١٨٣] [ولا يجب عليه شيء . . . الخ] .

أقول : إن كان يريد من الوجوب ، ماهو مصطلح الأصوليين والفقهاء ، فبديهى النفى ، بعد إثبات الوجوب ، كما سبق .

إذلا معنى لاستحقاق الثواب والعقاب ، واستحقاق الذم والمدح .

وإن كان يريد من الوجوب ، قسيم الاستحالة والإمكان ، فلا يصح نفيه عن الواجب .

« لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ » .



وكذا الثالث ، لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى ، فهو يناقى ما صرح به ؛
في تعريفه ، من جواز الترك ، وإن لم يقل به .

فإن معنى الوجوب حينئذ ، يكون محصلة :

أن الله تعالى لا يتركه ، على طريق جرى العادة .

وذلك ليس من الوجوب في شيء ، بل يكون إطلاق الوجوب عليه ، مجرد اصطلاح .
[كاللطف] .

وهو ما يقرب العبد إلى الطاعة ، ويبعده عن المعصية ، بحيث لا يؤدي إلى إلقاء ،
كبعثة الأنبياء .

والمعتزلة أو جبهه عليه تعالى ، مستدلين بأن ترك اللطف ، يوجب نقض غرض
التكليف . فيكون اللطف واجبا ، وإلا لزم نقض الغرض ؛ لأن المكلف إذا علم
أن المكلف لا يطع إلا باللطف ، فلو كلفه بدونه ، يكون ناقضا لغرضه .

كمن دعا غيره إلى طعامه ، وهو يعلم أنه لا يحجب إلا بأن يستعمل معه نوعا من
التأديب ؛ فإذا لم يفعل الداعي ، ذلك التأديب كان ناقضا لغرضه .

كيف !! ويجب أن يفعل على طبق ما علم ، وإلا لزم الجهل المحال .

فالوجوب بهذا المعنى صحيح ، في جانب الحق تعالى . وليس تحققه في جانبه بموجب
لنقصية ، بل لكمال ، كما هو ظاهر .

بقي النظر في تفاصيل الواجب بهذا المعنى .

وما الذي قام عليه البرهان منه ؟ .

وما الذي لم يقم .

فقد قد منا ، صفات كثيرة ، يجب أن تكون له تعالى .

وأنت خير بأنه فرع على كون أفعاله تعالى ، معللة بالأغراض ، كما هو مذهبهم ، وهو باطل .

وبعد النزول عن هذا المقام ، إنما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة ، وترك المعصية . وما يقرب من الطاعة ، ويبعد عن المعصية ، أعم من ذلك .
[والأصلح] .

ذهب معتزلة بغداد إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا ، عليه تعالى . ومعتزلة البصرة ، إلى وجوب الأصلح في الدين فقط .
ومراد الفرقة الأولى بالأصلح : الأصلح في الحكمة والتدبير .
ومراد الفرقة الثانية : الأنفع .
ويرد عليهما : أن الأصلح بحال الكافر الفقير ، المبتلى بالآلام والأسقام .
أن لا يُخلق .
أو يموت طفلاً .
أو يسلب عنه عقله يعد البلوغ .

والذى يعنيننا فى هذا الموضوع ، ما يتعلق بفعله تعالى ، فنقول :
قد قطع البرهان بأن الواجب لا يجوز أن يكون عابثاً فى أفعاله ، بل لا بد أن تكون مبنية على الحكمة التامة .

وأنه ليس شئ مما يبرز فى عالم الوجود بقاصر عن مصالح ، لولاها لم تكن فى الوجود . بل ربما كان يحتل به نظام كل موجود ، كما يعلمه المحقق .
فإذا التفتنا إلى تعداد تفصيل هذه الحكم والمصالح ، فقد ندرك الحكمة بوجه ، وقد لا ندركها .

فعدم إدراكنا لها ، لا يوجب عدمها ، لما قام من البرهان .
فقول المعتزلى : [يجب على الله الأصلح] :
إن كان يريد به ما ذكرنا ، فنعم ، ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصاً لما تريد به ؛
لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى :

ولم يفعل شيئا من ذلك ، بل خلقه وأبقاه ، حتى فعل ما يوجب خلوده في النار .
وأن يكون إبقاء إبليس طول الزمان ، وإقداره على إضلال العباد ، أصلح له ،
مع أنه يوجب مزيد عذابه .



ولا يخفى أن مرادهم ، الأصح بالنسبة إلى الشخص ، لا بالنسبة إلى الكل ، من
حيث الكل ، كما ذهب إليه الفلاسفة في نظام العالم .
ولذلك سأل الأشعري أستاذه ، أبا عليّ الجبائي ، عن ثلاثة إخوة :
عاشن أحدهم في الطاعة .
وأحدهم في الكفر والمعصية .
والآخر مات صغيرا .
فقال :

وإن كان يريد أنه يجب عليه أن يراعى مصالح ، على حسب ما نحن نفهمه ، وندركه .
فذلك ضرب من الجهالة ، كأنه يريد أن يضرب الله قانونا ، لا يجوز لله تجاوزه
على حسب عقله السخيف .

وأما ما قال في اللطف :

فإن كان يريد أن الله تعالى لا يجوز أن يكلف أحدا ، بدون أن يعلمه بأنه
مكلف ، أى بدون إرسال رسول .

أو يكلفه بالطيران ، بدون أن يكون له أجنحة ؛ فذلك مسلم ؛ إذ العاجز عن
شيء عجزا مطلقا ، لا يصح تكليفه .

والتوجه إلى المجهول المطلق ، محال .

وهذا تشهد به البدهاة ، فلا داعي لأخذه بأطراف النزاع .

وإن كان يريد أن التكليف بذاته ، واجب ، فالإعلام به واجب ، فبعثة الأنبياء
واجبة مثلا .

يثاب الأول .

و يعاقب الثاني .

ولا يعاقب الثالث ولا يثاب .

فقال الأشعري : إن قال الثالث : يارب ، هلا عمرتني ، فأصلح ، فأدخل الجنة ،

كما دخلها أخي المؤمن ؟ .

فأجابه الجبائي : بأن الرب يقول : كنت أعلم أنك لو عشت ، لفسقت ، فدخلت النار .

ثم قال الأشعري : فإن قال الثاني : يارب ، لِمَ لَمْ تَمَتْنِي صغيراً ، حتى لا أعصى ،

فلا أدخل النار ، كما أمت الثالث ؟ .

فبهت الجبائي ، وترك الأشعري مذهبه ، واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ،

ونشر مذهبهم ، وهدم قواعد المعتزلة ، وأهل البدع والأهواء .

[و] من تلك القواعد أنه يجب عليه [العوض على الآلام] .

واستدلوا عليه بأن تركه قبيح ؛ لأنه ظلم ، والظلم قبيح ، فيكون فعله واجبا .

وقد أبطله الأشعري ، بأن القبح العقلي ، منتف .

والقبح الشرعي ، لا معنى له في حقه تعالى .

بل لو عذّب المطيع ، ونعم العاصي ، لم يقبح منه .

فهذا موقوف على إحاطته بتمام المصالح المترتبة عليه ، والمفاسد المترتبة على عدمه ،

فليبينها حتى ننظر فيها .

وإن كان يريد أنا لما علمنا ، وقوع بعثة الأنبياء ، والتكاليف .

وكانت هذه من الأفعال الإلهية .

والأفعال الإلهية ، لا تكون إلا لحكمة .

فقد وجب العلم بأنها واجبة في الواقع ، ونفس الأمر ؛ لما أنها لحكمة .

فذلك نظير أن تقول : إنه لما علم وجود زيد ، علم أن الله كان عالماً به ، فكان

وجوده واجبا .

[١٨٤] [ولا] يجب [الثواب عليه ، في الطاعة .

والعقاب على المعصية] .

خلافا للمعتزلة ، والخوارج ؛ فإنهم أوجبوا عقاب صاحب الكبيرة ؛ إذا مات
بلا توبة .

وحرّموا عليه العفو ؛ واستدلوا عليه بأن الله أوعد من تكب الكبيرة ، بالعقاب ،
فلو لم يعاقب ، لزم الخلف في وعيده ، والكذب في خبره .
وهما محالان .

وأجيب عنه ، بأن غايته عدم وقوعه ، ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى .
واعترض عليه الشريف العلامة ، بأنه حينئذ يلزم جوازها ، وهو محال ؛ لأن
إمكان المحال ، محال .

وأجاب عنه بأن استحالتها ممنوعة . كيف ! ! وهما من الممكنات ، التي تشملها
قدرة الله تعالى .

وهذا ليس من المطالب العلمية ، ولكن لاشناعة في اطلاق الوجوب بهذا المعنى ،
في جانب الباري .

وإن كانت الشناعة في الدعاوى غير البينة .



ولعل قائل يقول : إن المعتزلي يتنازل عن التعيين ، ويقول :

يجب على الواجب أن يفعل ما فيه الحكمة ، ولا يجوز عليه أن يتركه .

وهذا أمر غير [كون فعله لا بد أن يكون لحكمة] .

فأقول : إن قولي [شئون الواجب الفعلية لا بد أن تكون لحكمة] .

شامل لقولك هذا ؛ فإن ترك الفعل إن كان لحكمة ، فما كان في الفعل حكمة ،

وإلا فقد نفيت حصولها ، فالفعل لازم . فوقع الوفاق بيننا وبينه .

[١٨٤] [ولا يجب الثواب عليه في الطاعة . . . الخ] .

قلت : الكذب نقص ، والنقص عليه محال ، فلا يكون من الممكنات ، ولا تشمله القدرة .

وهذا كما لا تشمل القدرة ، سائر وجوه النقص عليه تعالى ، كالجهل ، والعجز ، ونفى صفة الكلام ، وغيرها من الصفات الكمالية .

بل الوجه في الجواب ما أشرنا إليه سابقا ، من أن الوعد والوعيد ، مشروطان بقيود ، وشروط معلومة من النصوص .

فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط .

وأن الغرض منها ، إنشاء الترغيب ، والترهيب .

على أنه بعد التسليم ، إنما يدل على استحالة وقوع التخلف ، لا على الوجوب عليه تعالى ، إذ فرق :

بين استحالة الوقوع .

و بين الوجوب عليه .

كما أن إيجاد المحال ، محال في حق الله تعالى .

ولا يقال : إنه حرام عليه تعالى .

والنقص عليه تعالى ، محال عقلا .

فنحن نقول : إنا قد بينّا أن أمثال ذلك ليس فيها نقص عقلي ، بل الوجوب

والحرمة ، وغيرها ، فرع القدرة على الواجب والحرام .

✽

واعلم أن بعض العلماء ذهب إلى أن الخلف في الوعد ، جائز على الله تعالى .

ومن صرح به ، الواحدى ، في تفسيره « الوسيط » في قوله تعالى ، في سورة النساء :

« وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ » الآية .

حيث قال :

أقول : قد علمنا استحالة العبث على الله ، ووجوب الحكم في أفعاله .

« والأصل في هذا أن الله تعالى يجوز أن يخلف الوعد ، وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد .

وبهذا وردت السنة عن رسول الله ، عليه السلام ، فيما أخبرنا أبو بكر ، أحمد ، بن محمد الأصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الأصفهاني ، حدثنا زكريا بن يحيى ، الساجي ، وأبو حفص السلي ، وأبو علي الموصلي ، قالوا حدثنا هذبة بن خالد ، حدثنا سهل بن أبي حازم ، حدثنا ثابت البناني ، عن أنس بن مالك ، رضى الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال :

(من وعده الله تعالى على عمله ثوابا ، فهو منجز له ، ومن أوعده على عمله عقابا ، فهو بالخيار) .

وأخبرنا أبو بكر ، حدثنا محمد بن عبد الله ، بن حمزة ، حدثنا أحمد بن الخليل ، حدثنا الأصمعي ، قال ، جاء عمر بن عبيد ، إلى أبي عمرو بن العلاء ، فقال : يا أبا عمرو : أيخلف الله ما وعده ؟ قال : لا .

قال : أفرأيت من أوعده الله تعالى على عمله عقابا ، أيخلف الله وعده فيه ؟ فقال أبو عمرو : من العجبة أنت يا أبا عثمان ؟ إن الوعد غير الوعيد . إن العرب لا تجدد عيها ، ولا خلفا ، أن تعد شرا ، ثم لا تفعله ، بل ترى ذلك كرما ، وفضلا .

وليست الحكم عائدة عليه تعالى ، بالضرورة ، وإلا لكان مستكملا بغيره ، فهي عائدة على غيره بالضرورة ، فما وقع منه من ثواب وعقاب ، فإنما كان لحكمة تتعلق بالثواب والمعاقب .

وأما تعيين الحكمة ، فليس لنا بلازم .
فناية ما يقال . إن القدر والظلم ، في جانبه تعالى ، نقص محال .
فاللائق بمنابته أن يكون ما يصدر منه ، في حاق موضعه .

وإنما الخلف أن تعد خيرا ، ثم لاتفعله .

قال : فأرني هذا في العرب .

قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

وإني وإن أوعده أو وعدته لخلف إيعادي ، ومنجز موعدى



والذى ذكره أبو عمرو ، مذهب الكرام ، ومستحسن عند كل أحد ، خلف

الوعيد ، كما قال السرى الموصلى :

إذا وعد السراء نجّز وعده وإن أوعد الضراء ، فالعفو مانعه

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى ، حيث قال :

« الوعد ، والوعيد ، حق :

فالوعد حق العباد على الله تعالى ؛ إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا ، أن يعطيهم كذا .

ومن أولى بالوفاء ، من الله تعالى .

والوعد حقه تعالى على العباد ؛ إذ قال : لا تفعلوا كذا ؛ فإني أعذبكم ، ففعلوا ،

فإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ ؛ لأنه حقه تعالى .

وأولاهما بربنا ، العفو ، والكرم ؛ لأنه غفور رحيم » انتهى بلفظه .

وقيل : إن المحققين على خلافه ، كيف ؟! وهو تبدل للقول . وقد قال الله تعالى :

« مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ » .

قلت : إن حملت آيات الوعيد ، على إنشاء التهذيب ، فلا خلف ؛ لأنه حينئذ

ليس خبرا ، بحسب المعنى .

وإن حل على الإخبار ، كما هو الظاهر ، فيمكن أن يقال ، بتخصيص الذنب

المغفور ، من عموماً الوعيد بالدلائل المفصلة .

فإن لزم من فعلٍ طرو نقص في ذاته ، أو في صفاته ، فذلك الفعل محال ، أي كان .

وأما أخبار الله فلا سبيل إلى حل عقدها بحال ؛ فإنه إنما أخبر بما هو مطابق لعلمه القديم

ولا خلف على هذا التقدير أيضا ، فلا يلزم تبديل القول .
وأما إذا لم يقل بأحد هذين الوجهين ، فيشكل التفتي عن لزوم التبديل ، والكذب ،
اللهم إلا أن تحمل آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل .
وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك ، حيث قال :
« فَجَزَاوُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا » .

[بل إن أثاب] بالطاعة [فبفضله] من غير وجوب عليه تعالى ، ولا استحقاق
من العبد . وكيف لا يكون كذلك ؟ وما يصدر عنه من الطاعات ، إنما هو بخلقه ،
على أنه لا يني بشكر أقل قليل ، من نعمه ، فكيف يستحق عوضا عليه ؟ .
[١٨٥] [وإن عاقب] بالمعصية [فبعده] لأنه لاحق لأحد عليه ،
والكل ملكه .

فله التصرف فيه كيف يشاء .

ولا جواز لتخلفه بوجه من الوجوه ، كما يقول به الشيخ أبو منصور ، من أنه يجب
تحقق الوعد والوعيد ، تصديقا للنصوص .
والقول بأنها إنشاءات للترهيب ، والترغيب ، خروج عن السبيل ، وروم لتحريف
الكلم عن مواضعه .

وأى ضرر في أن نعتقد أن الحق صادق فيما أخبر به ؟ وأنه لا محالة واقع ، لما أنه
قد علمه فأخبر به ولا حول ولا قوة إلا بالله .
[١٨٥] [وإن عاقب فبعده ؛ لأنه لاحق لأحد عليه . . . الخ] .

أقول : انظر إلى هذه التعاليل الركيكة ، المستهجنة عند النفوس السليمة ، التي
لا ينبغي أن تذكر في جانب ناقص العدالة ، منثل الاقتدار ، فضلا عن مبدأ الكمال
وغايته ، التي محصلها أنه لما استبد بالمالكية ، ووقع العالم في قبضته ذليلا ، تحت قهره ،

أخذ يتصرف فيهم بما يريد ، مما يضر ولا ينفع ، بدون ملاحظة مصلحة تعود إليه ، أو إليهم .

يُهلك ويَشن الغارة ، على مستحق البر والإحسان .

وينعم ويفيض أنواع الخيرات ، على مستحق الويل والنكال ، بدون مراعاة شيء ما ، في الطرفين ، سوى هذه الإرادة .

إن هذه إلا شناعة ، زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية ، وتصوره على وجه بلاء ثم طبع القائل .

ولكن ما خطر ببالك ، فالله بخلاف ذلك .

« سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ »

فانظر بعين الحق والوجدان ، تر أن الكل بفضلته تعالى ، حتى العقاب والنكال ، فإنه يتعالى شأنه عن التشفي ، وهيجان دم التضب ، من حيث ما يعود إليه .

بل تلك الآلام والأنكال ، إنما هي مما يعود إلى ذات الملعذب ، المعاقب ، بالصالح . ولكن المريض لا يدرك الصحة في شرب الدواء .

والمزمن مرضه قد لا يظن بالطبيب إلا أنه لا يريد به ، إلا الإيلام ، ولا يعلم أن لولاه لهلك ، بآثم مما تكلم هو عليه .

فسبحانه ، فضله وعدله ، سواء . وأمرهما عائد إلينا بالخير والمنفعة ، من حيث لا نعلم ، إلا من وقفه الله تعالى ، وفتح له باب الحق والمعرفة ؛ فإنه يتحقق بما ذكرنا ، ولا يرى حالا من الأحوال ، التي يكون عليها ، إلا وفيها خير ، وإن بلغت منه قصارى الألم .

ولذلك أسباب تبين في مواضع آخر .

فهذا الموفق العارف ، مُنعم بآلامه ، مسرور بأحزانه ؛ إذ لا يعلم من لحق ، إلا ما فيه الخير ، فأنت له الضير ؟ .

[١٨٦] [ولا قبيح منه] .

أجمعت الأمة على أنه لا يفعل القبيح .

لكن الأشاعة ذهبوا ، إلى أنه لا يتصور منه القبيح ، لأن الحسن والقبح

العقليين منتفیان .

والشرعيين ، لا تعلق لهما بأفعاله تعالى .

[ولا ينسب فيما يفعل ، أو يحكم ، إلى جور ، أو ظلم] .

لما تسكرر ، وتقرر .

والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير .

وهذا المعنى محال في حقه تعالى ؛ لأن الكل ملكه ، فله التصرف فيه كيف يشاء .

وعلى وضع الشيء في غير موضعه ، والله تعالى أحكم الحاكمين ، وأعلم العالمين ،

وأقدر القادرين .

فكل ما وضعه في موضع ، يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة إليه ، وإن خفي

وجه حسنه علينا .

وأيضاً لما علم أنه لا قبيح منه تعالى .

والجور ، والظلم ، قبيح .

فلا تنسب أفعاله وأقواله ، إليهما .

[يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد . . .]

فهو بكل حال راض عن الحق ، والحق راض عنه .

فدقق النظر تندفع عنك شكوك المجوئين ، القائلين بأن العبد يخلق أفعال نفسه .

[١٨٦] [ولا قبيح منه] .

أقول : هذا قول جميل أخذوه على غير وجهه ، وقد نشرحه في غير هذا الكتاب .

[١٨٧] [. . . ولا غرض لفعله] .

الغرض : هو الأمر الباعث للفاعل ، على الفعل .

وهو المحرك الأول للفاعل ، وبه يصير الفاعل فاعلا .

ولذلك قيل : إن العلة الغائية ، علة فاعلية لفاعلية الفاعل .

والله تعالى أجل من أن ينفع عن شيء ، أو يستكمل بشيء .

فلا يكون فعله معطلا بغرض .

وأیضا كل من يفعل لغرض ، فوجود ذلك الغرض بالنسبة إليه ، أولى من عدمه .

فلو كان لفعله تعالى غرض ، لزم كونه مستكملا بغيره ، وهو ذلك الغرض .



وأورد عليه أنه يجوز أن تكون الأولوية ، راجعة إلى غيره ، لا إليه تعالى ، فلا يلزم

الاستكمال بالغير .

ورد بأنه :

إن كان حصول الأولى لغيره .

وعدم حصوله لغيره .

متساويين بالنسبة إليه تعالى .

لا يكون باعثا له ، بديهية .

وإن كان حصوله ، أولى له تعالى ، لزم المحذور المذكور .

[١٨٧] [ولا غرض لفعله . . . الخ] .

أقول : اعلم أن الفاعل المختار ، هو مانسبة الفعل والترك إليه سواء ، من حيث هو

فعل وترك .

فلا يصح أن يصدر عنه ، مانسميه فيه مختارا بطريق اللزوم لذاته ، بمعنى الوجوب ،

لذات الذات ، أو لصفة لازمة للذات .

كإقتضاه طبيعة النار للحرارة .

وما نشاهد من أن الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره ؛ فإنه في الحقيقة يفعل
لنفع نفسه .

فإنه إنما يفعل إذا كان نفع ذلك الغير ، أولى وأحسن بالنسبة إليه ، من عدم نفعه .
مثلا إذا أحسن إلى غيره ، لثواب الآخرة ، أو لكونه محبوبا له ، أو متوقعا منه
منفعة ؛ فظاهر .

وإن أحسن إليه للرحم ، والعطوفة عليه ، فلا إزالة ألم رقة القلب ، اللازم للجنسية .
كمن ينقذ حيوانا من المهلكة ، فهو بالحقيقة لإزالة ألم الرقة عن نفسه .



والمعتزلة أثبتوا الفعله تعالى غرضا ، وتمسكوا بأن الفعل الخالي عن الغرض ، عبث
وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى .

ورد ، بأن العبث ، هو الخالي عن المنفعة والمصلحة ، لا الخالي عن الغرض .
وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى ، لكن لا شيء منها باعث له
على الفعل . كما يشعر به قوله :

[راعى الحكمة فيما خلق وأمر] .

وأودع فيها المنافع ، ولكن لا شيء منها باعث له تعالى على الفعل ، وإن كانت
معلومة له تعالى .

واقضاء الحرارة لتفريق أجزاء المماس لها .

فإنه لو لم يكن شيء لنفس الذات ، أو لصفة من صفاتها ، بحيث لا يمكن انفكاكه
عن تلك الذات ، أو للصفة ، وإن شاء المختار انفكاكه ، فذلك لا يقال له فاعل بالاختيار .
فلم يكن بالاختيار ، إلا ما كان لنفس ترجيح الإرادة والمشيئة دُخل فيه .
بل ما كان السبب القريب فيه ، هو الاختيار .
وليس ذلك الترجيح بأمر لازم للذات .

وإلازم صدور جميع أفعال المختار في آن واحد ، لحصول ما هو السبب الأخير دائما .
أو تأخر المعلول عن تمام العلة
وكلاهما محال بالضرورة .

وكذا القول في اللزوم للصفة ؛ فإن ما هو لازم اللازم فهو لازم ؛ فالكلام فيها واحد .
فكان ترجيح المختار لفعل ما ، من أفعاله ، قد لا يكون ، ثم يكون .
وقد يكون ، ثم لا يكون .

ومن البديهي أن شيئا لا يكون ، ثم يكون ، بدون ما به كان ، فهو باطل بحكم .
أن لا يثبت ولا اتفاق ، ولا ترجيح بدون مرجح .

فلا يصح أن يكون موجب الترجيح والاختيار ، ما كان لذات الفاعل ، لما
قد علمت .

فبقي أنه لأمر عارض خارج عن الذات ، ليست الذات بمقتضية له .
فوجب الترجيح أمر عارض للذات . ثم بالترجيح ، كان ترجح الفعل .
فذلك العارض ، هو الباعث للفاعل على الفعل .
ومعلوم أن باعث الترجيح لشيء بخصوصه ، لا يكون إلا له خصوصية وملاءمة
مع ما أوجبه الترجيح ، وهو الفعل ، فهو مما يتعلق بالفعل .
فقد بان أنه لا يصدر فعل عن مختار إلا لباعث ، من ملائم للفعل .
ومن ثبوت ذلك فقد ثبوت الاختيار من أصله .

وذلك لعمر الله سهل التحصيل ، عند تحقيق معنى الاختيار ، لمن له أدنى التفات
إلى الاختيار ، والمختار ، ومقابلهما .

فهذا القدر من الباعث ، لا بد منه لتحقيق الاختيار بالضرورة الأولية .
ثم إنه قد يكون ذات الفعل ، مقصدا للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل عين
المقصود لذاته ، فباعثه تصويره فقط .

وهذا قول ظاهري .

وقد يكون لغيره ، فباعثه تصورها .

وهل يكون منك أن تقول : إنه مختار يصدر عنه فعل اختياري ، بدون أن يكون ذلك الفعل متصورا ، مقصودا ، بأى قصد كان ؟ كلا ، وإلا فلم يكن مختارا . ثم إن مانسميه عبثا عرفا ، لا بد فيه من تحقق هذا المعنى ، فهو لغاية ما . ولكن قد يكون للفاعل أعمال ، هى أحق أن يعملها ، لغايات ، هى أحق أن تكون .

ثم يأخذ يعمل ما ليس كذلك ، لغايات دنيا ، ليست الحقيقة أن تفعل ، وهو يعلم ذلك ، فيقال له : عاثر ، وسفيه ؛ إذ قد أتى بغير الحقيقى ، مع إمكان الحقيقى . فإذا كان لا يعلم ، فهو الجاهل المغرور .

ثم إن الغرض يطلق عرفا ولغة - كما يعرف من عرفنا ، ومن تعبيرات اللغويين ، الذين لم تشبههم شائبة الاصطلاح - ويراد منه الغاية العائدة ، على نفس الفاعل ، بكمال بوجه ما ، قرب أو بعد .

ويطلق اصطلاحا علميا ، على الباعث على الفعل ، ويرادف بذلك الغاية عند نفس الفاعل .

وهو بالإطلاق الثانى ، أعم منه بالإطلاق الأول . ينفرد عنه فيما لم يكن ليعود منه كمال على ذات الفاعل ، بل إنما كان متمحضا لتكميل الغير فقط ، فيكون الباعث فى الحقيقة محض الجود ، من الفاعل ، والرحمة بالمفعول . فهو أمر يتبع الكمال ، لا يتبعه الكمال .

إذا تحققت هذا ، فاعلم أن البارئ تعالى ، الذى هو أعلى من أن تقع التغيرات فى ذاته ، أو صفاته ، المبرأ عن حكم الضرورة والمجبورية ، إنما يفعل الفعل ، ويكون عنه الفعل ، بغاية ما ، وإلا لم يكن مختارا ، أو كان الترجيح بغير مرجح .

وإنما يفعله لغاية ، هي أعظم الغايات ، بحيث لا يتصور فوقها غاية ، وإلا لزم ،
الجهل ، أو العبث أو السفه .

ومجرد ترتبها على الفعل ، بدون قصد ، غير كاف في دفع الاستحالة .
فإن ما يترتب على عمل من أعمالك ، بدون قصد منك إليه ، لا يعد منك حكمة ،
بل رمية بغير رام .

فلا يقال لمتخبط ، قتل عقربا ، بحركات تنحطه : إنه حكيم بذلك العمل .
على أنه لا فرق :

بين عدم القصد .

وعدم العلم .

في الحقيقة ، لمن تأمل نوعا ما ، من التأمل .

وبالجملة : فلا يمكن أن يصدر فعل الحق ، إلا لما هو من الغايات أحق ، وإن

كان في نظر الجاهل ليس كذلك .

ثم إننا نقول : من الواجب أن لا تعود تلك الغاية ، على الذات بالكمال ، بل إنما
تعود إلى الغير بالإكمال .

فإن كان المراد من النفي في قوله :

[لا غرض لفعله] .

نفي الغرض اللغوي العرفي ، فذلك ، نعم .

وإن كان يريد نفي مطلق الباعث ، فذلك هو نفي الاختيار ، المنزه عنه الباري .

وأما ما أورده من أن الغرض :

إما أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى ، من عدم حصوله .

أولا يكون .

[١٨٨] كما أن من يغرس غرساً لأجل الثمرة ، يعلم ترتب المنافع الآخر ، على

والأول يستلزم الاستكمال بالغير .

والثاني يستلزم أن لا يكون غرضاً ، سواء كان ذلك الأمر ، للغير ، أو للذات .
فهو مغالطة نشأت من الغلط ، في أنه :

هل يقال للحاصل للغير ، أولى أن يحصل للفاعل ؟ .

أو ليس يقال ؟ .

فنقول : هو أولى أن يحصل للغير .

ولا يقال : إن ماهو أولى أن يحصل للغير ، يلزم أن يكون أولى بأن يحصل

للفاعل ، كما هو ظاهر .

بل غاية ما يقال : أن إيجاد الفاعل ، ذلك المفعول ، لغيره أولى من عدم إيجاد .

فنقول : نعم ، إيجاد الفاعل لهذا الفعل ، أولى من عدم إيجاد بحسب الواقع
ونفس الأمر .

وهذا محل وفاق .

وكيف يُقدِّم عاقل — له إلى الله جانب — على القول بأن الله ، ليس له مقصد في

أفعاله ، بل هي حاصلة منه أياً ما كانت .

ويدل على أن المصنف ، إنما أراد نفي الغرض اللغوي ، قوله :

[راعى الحكمة والمصلحة] .

فإن المراعاة ، هي الملاحظة والقصد إلى الشيء .

فقد قال بأن البارئ قصد ترتب الحكم والمصالح على أفعاله .

فافهم وأمعن النظر .

وههنا مقال آخر يتعلق بالمبحث ، لكن لا يتحمله علم الكلام .

[١٨٨] [كما أن من يغرس غرساً ؛ لأجل الثمرة . . . الخ] .

ذلك الغرس . كالاستظلال به ، والانتفاع بأغصانه ، وغيرها . مع أن الباعث له على الغرس ، هو الثمرة لا غير .
فجميع تلك الفوائد والمصالح - بالنسبة إليه تعالى - بمنزلة ما سوى الثمرة ، بالنسبة إلى الغارس .

[١٨٩] والآيات والأحاديث الموهبة للعلل والأغراض ، مؤولة بتلك الحكم والمصالح . وإذا أتقنت ذلك علمت أنه ما قاله شارح المقاصد ، من أن الحق أن تعليل بعض الأفعال ، لاسيما الأحكام الشرعية ، بالحكم والمصالح ، ظاهر ؛ كما يجاب الحدود والكفارات ، وتحريم المسكرات ، وما أشبه ذلك .
وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض ، فحل بحث ، وكلام غير منخول . فإنه إن أراد بالتعليل ، جعل تلك الحكم علة غائية ، باعثة ؛ فلا شئ من أفعاله وأحكامه معلل بهذا المعنى .

أقول : هذا تمثيل بارد ؛ فإنه قد مثل برجل خسيس الطبع ، ذئبُ الهمة ، قد قصر كماله ، على بعض ما يترتب على فعله ، وهو غافل عن الباقي .
مع أنه لو كان يعلم لنفسه حاجة إلى الاستظلال ، أو غيره ، مما ذكره .
أو كان يراعى نفع غيره ، كما يراعى نفع نفسه ، لتصد الكل ، وكان المجموع غاية .
فعدم قصده لذلك :
إما لنقصه في ذاته .

أو جهله ، أنه قد قصد غاية ففئت فيها الغايات ، فعدم قصده لغيرها ، لما أنه لم يحضره ، أن الغير مصلحة .

[١٨٩] [والآيات والأحاديث مُؤَوَّلَةٌ . . . الخ] .

بانضمام هذه التأويلات ، إلى التأويلات التي ذكرها ، في الوعد والوعيد ، وتأويلات الاستحقاق ، وغير ذلك مما هو معلوم لديك .

وإن أراد به ترتبها على الأفعال والأحكام؛ فكل أفعاله وأحكامه تعالى كذلك.
غاية الأمر أن بعضها مما يظهر علينا .
وبعضها مما يخفى إلا على الراسخين في العلم ، المؤيدين بنور من الله تعالى ،
وروح منه .

تفضلاً ورحمة [.

لا وجوباً .

[ولا حاكم سواء] .

[١٩٠] هذا مما علم فيما سبق .

[فليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها وكون الفعل سبباً للثواب والعقاب] .

قالوا : الحسن والقبح ، يطلق على معان ثلاثة :

الأول : صفة الكمال والنقص .

والثاني : ملائمة الغرض ومنافرة ، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة .

يكون القرآن كله - إلا ماندر ، مما يفيد حكماً ، أو قصداً - مؤملاً ، لم
يقصد معناه .

وكل ذلك بدون ضرورة ؛ إذ لم يستحكم الدليل في هذه المواطن ، على خلاف
ما يكاد أن يكون محكماً .

وليس ما أبدوه ههنا إلا مقدمات خطابية ، بل قياسات شعرية ، لا يعدل عن
النصوص الصريحة إليها .

[١٩٠] هذا مما علم فيما سبق .

أي علم دليلاً فيما سبق من الآية الشريفة ، أي قوله :

[لَهُ الْحُكْمُ] .

فإن تقديم الخبر فيه للحصر .

[١٩١] ولا نزاع في أن هذين المعنيين ثابتان للصفات في أنفسهما .

وأن مأخذهما العقل .

ويختلف بالاعتبار .

الثالث : تعلق المدح والذم عاجلا ، والثواب والعقاب آجلا .

وهو محل الخلاف ؛ إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع ؛ لاستواء الأفعال في أنها -

في أنفسهما - لا تقتضى المدح والذم ، والثواب والعقاب .

وإنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع ، حتى لو عكس الأمر ، انعكس الحال .

[١٩١] [ولا نزاع في أن هذين المعنيين] .

أى صفة الكمال والنقص .

والملاءمة للغرض والمنافرة .

ثابتان للصفات في حد أنفسهما ، أى بقطع النظر عن ورود الشرع .

وفسره بقوله:

[وأن مأخذهما العقل] .

وقوله :

[ويختلف بالاعتبار] .

يرجع إلى القسم الثانى .

أى ملاءمة الغرض ومنافرته تختلف بالاعتبار .

فربما كان شىء واحد ، ملأئما لشخص ، منافرا لآخر .

أو ملأئما منافرا ، لشخص واحد في وقتين ، في حالين .

فكان الأول تقديمه على ما يتعلق بالقسمين .

كذا قيل .

[١٩٢] وهو عند المعتزلة عقلى .

قالوا : للعقل فى نفسه - مع قطع النظر عن الشرع - جهة حسن أو قبح ، تقتضى مدح فاعله وثوابه ، وذمه وعقابه .

لكن تلك الجهة ، قد تدرك بالضرورة ، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، مثلاً .

وقد تدرك بالنظر ، كحسن الصدق الضار ، وقبح الكذب النافع ، مثلاً .

وقد لا يدركها العقل بنفسه ، لا بالضرورة ولا بالنظر ، لكن إذا ورد به الشرع ، علم أن فيه جهة محسنة ، كما فى حسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال .

فإدراك الحسن والقبح فى هذا القسم ، موقوف على كشف الشرع عنها ، بالأمر والنهى . وأما كشفه عنها فى القسمين الأولين ، فهو مؤيد بحكم العقل ، ولا يتوقف عليه حكم العقل .

ثم إن جمهور الأوائل منهم ، ذهبوا إلى أن حسن الأفعال وقبحها ، لذواتها ، لالصفة زائدة عليها .

والذى يعلم عند التحقيق أن القسم الأول ، كذلك ، يختلف بالاعتبار ، فرب كمال لشيء ، هو نقص لآخر ، وبالعكس ، وإن كان كل بحسب الواقع حقيقياً .
فقله :

[ويختلف] .

يرجع إلى القسمين فتأخيرهم قد صادف محلاً .

[١٩٢] [وهو عند المعتزلة عقلى . . . الخ] .

أقول : الأشاعرة يذهبون إلى أن ليس للعقل ، ما يوجب النهى عنه أو الأمر به . بل نفس النهى عنه - أى كونه متعلقاً للنهى - هو قبحه .

وذهب بعض المتقدمين منهم ، إلى استناد الحسن والقبح إلى الصفات :
وذهب بعض متأخريهم إلى إثبات صفة في القبح ، مقتضية لقبحه .
دون الحسن ؛ إذ لا حاجة إلى صفة توجب الحسن ، بل يكفي انتفاء الصفة
الموجبة للقبح .

قال الجبائي : ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية ، بل بوجوه واعتبارات
وأوصاف إضافية ، تختلف بحسب الاعتبار .
كما في لطم اليتيم ، للتأديب ، أو الظم .

ونفس الأمر به - أى كونه متعلقا للأمر - هو حسنه .
بمعنى أن كونه بحيث يثاب عليه الفاعل ، أو يعاقب عليه ، أو يذم عليه ، أو
يمدح به ؛ ليس إلا محض كونه متعلقا للنهى والأمر .
والمعتزلة والمتأريذية يقولون : إن النهى لم يتعلق به إلا لقيام ما يقتضى النهى والأمر .
أى فالثواب والعقاب ، لأمر ما ، فى الأفعال .
والنبوات منبئات كاشفة عنه .
وأما عند الأشاعرة ، فلا ثواب ولا عقاب على نفس الأفعال لأمر فيها ، وإنما
ذلك للنهى والأمر .

فالخطاب الجارى على لسان النبوات منشىء لما به الثواب والعقاب .
ومن المعلوم أن الإنشاء ، لا يعلم إلا بعد تحققه من المنشىء .
فلا يمكن - على قول الأشاعرة - أن يعلم الحسن والقبح ، قبل ورود الشرائع ،
بوجه من الوجوه .

بل لا بد من تحقق الإنشاء ، والعلم به ، حتى يحكم بالحسن والقبح ، بهذا المعنى .
وأما على قول المعتزلة - من أن الثواب والعقاب ، لقيام معنى فى الفعل - فيصح
أن يعلم ذلك المعنى الموجب ، بالفحص والبحث ، أو بالكشف ، أو بالبرهان ، لما
أنه أمر ثابت .

[١٩٣] والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ، أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله . بل بينّا أن فعله مخلوق لله تعالى ، فلا يحكم العقل بالاستقلال ، بترتب الثواب والعقاب على أفعاله .

[فالحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع] .

وكونه موجبا لذلك ، أيضا ، أمر لازم له . وكل ما هو موجود ، فيصح أن يتحقق من الفعل الحكم بوجوده ، بأى طريق كان ، وإن لم يكن طريق الإخبار .

غايتة : قد يخفى لغموضه ، فينبىء عنه الشرع ، أى بسبب الأمر والنهى يعلم أن فيه أمرا يقتضيهما على الإجمال .

وقد ينص الشرع على ذلك الأمر تفصيلا .

[١٩٣] [والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين . . . الخ] .

أقول : استدلل الأشاعرة على أن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل ؛ بأن العبد مجبور فى أفعاله ، لأن أفعاله مخلوقة لله تعالى .

فصول فعله عنه اضطرارى .

وكل ما حصوله اضطرارى ، فلا سبيل إلى الحكم بتحسينه ، أو تقبيحه ، عقلا . فإن الصادر عن الشئ لا يقال عليه : إنه حسن أو قبيح ، إلا لو كان صادرا عنه باختياره .

وقد بينه فى المواقف ، وأطال فى بيانه .

والشارح قال :

[إن العبد غير مستقل بإيجاد فعله] .

فعبّر بغير المستقل عن الجبور ، من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم ، حياء ؛ فإن من العيب أن يضطر إلى القول بالجبر المحض ، ثم ندعى صحة التكليف ، ثم ندافع بما لا يدفع .

هذا حاصل ما قالوا .

[١٩٤] لأن أفعال العباد كلها :

إما مخلوقة لله تعالى ابتداء ، كما قال به الشيخ .

ثم نقول - بعد تسليم الاستدلال ، مع ضعفه كما ترى - : إن الأمر والنهي :
إما أن يكونا من الأمور المقضية المحكوم بها في علم الحق تعالى ، بوقوعها .
أم لا .

الثاني باطل بالاتفاق .

فثبت الأول .

فلهما مع الواقعيات نسبة .

فيجوز الوصول إليهما :

إما بحدس .

أو برهان .

أو غير ذلك .

ولاسبيل إلى منع ذلك إلا بإثبات استحالة حصول ما يوصل إلى العلم بهما ، لأحد
من الناس : وذلك لا يثبت .

فالقول ما قاله الشيخ أبو منصور ، وإن وافقه عليه صدقة جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة .

[١٩٤] [لأن أفعال العباد كلها ؛ إما مخلوقة . . . الخ] .

أقول : أى أن فعل العبد على الإطلاق :

إما مخلوق لله مباشرة ، فلا تأثير للعبد فيه بوجه ، فيكون مجبورا محضا ، كما هو

عند الشيخ .

وإما بأن يخلق الله في العبد داعيا يحب الفعل عنده ، كما يقول به إمام الحرمين ؛

فهو مجبور أيضا .

فإن الموجب إن كان اضطراريا ، فما أوجه أيضا اضطرارى .

وإذ كان الفعل - على أى الأحوال - اضطراريا ، فكيف يوصف بالحسن والقبح

في ذاته ، إلا أن يضع الله ذلك ؟

أو بأن الله تعالى يوجد فيهم داعيا ، وبانضمامه تحصل الأفعال .
وعلى الوجهين: لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شئ منها ، وقبحه ، بالمعنى المذكور.
فعنى قوله :

[ما حسَّنه الشرع] .

أنه لم يرد به نهى شرعى ، تحريما أو تنزيها .
[١٩٥] كفعل الله تعالى ، والواجب ، والمندوب ، والمباح .
وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم ، وغير المكلف .
وكذلك ما قال المصنف فى المواقف :
القبیح : مانهى عنه شرعا .
والحسن بخلافه .

[١٩٥] [كفعل الله] .

هذا مبنى على أن القبيح ، مانهى عنه شرعا .
والحسن بخلافه .
وأن الحسن مالم ينه عنه شرعا .
والقبيح بخلافه .
فإن مالم يكن منهيًا عنه شرعا ، شامل لأفعاله تعالى ، وللمباح ، ولغير ذلك ، بما ذكره .
أما إن عرف القبيح ، بما نهى عنه شرعا .
والحسن بما أمر به شرعا .

فالمباح ، لاجتناب ولا قبيح ، كما هو الظاهر من أصل دعوى الأشاعرة ، ومن
أن الحسن والقبيح ، هو ما يتعلق به المدح والثواب ، والذم والعقاب .
ففعل الله ، وغير المكلف ، والمباح ؛ لا يوصف بالحسن ، ولا بالقبيح ، بهذا المعنى .

وقال في شرحه - المختصر - : المباح عند أكثر أصحابنا ، من قبيل الحسن .
وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق .
وأما فعل البهائم ، فقد قيل : إنه لا يوصف بحسن ولا قبح ، باتفاق الخصوم .
وفعل الصبي مختلف فيه .
[وليس للفعل صفة حقيقية ، أو اعتبارية ، باعتبارها حسن أو قبح] .
كما قال بعض المعتزلة ، كإبراهيم .
[ولو عكس ، لكان الأمر بالعكس] .
أي كان ما هو حسن قبيحا ، وما هو قبيح ، حسنا .
[وهو] أي الله [غير متبعض ولا متجزئ] .
لعله أراد بأحدهما الاشتغال على الأجزاء بالفعل ، وبالأخر الانقسام الفرضي ،
والوهمي . وهما من خواص الأجسام والجسمانيات ، وهو تعالى منزّه عن ذلك .
[ولا حد له] .
[١٩٦] يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية ؛ فإن الحدمركب من الذاتيات .
ويمكن حمله على ما يرادف النهاية ، وحينئذ يحمل التبعض والتجزؤ ، على الأجزاء
الخارجية والعقلية .
[ولا نهاية له] .

[١٩٦] [يمكن أن يراد به نفي الأجزاء العقلية . . . الخ] .
أقول : احتج عليه الرئيس في « إشارات » ب :
[أن الواجب تعالى لا يشارك شيئا من الممكنات ، في ذاتي من ذاتياتها ؛ فإن
كل ما هو ذاتي للممكن مقتض للإمكان لذاته .
ولا شيء مما يكون للواجب بمقتضى للإمكان .
أما الأول : فلا أنه لو لم يكن كذلك ، لكان شيء من ذاتيات ما هو ممكن ،
مقتضيا للوجوب أو الامتناع ، فلا يكون ممكنا . هذا خلف .

لأن النهاية من خواص المقادير .
والمصنف لم يبلغ في تهذيب العبارة ، وتحريرها ، كما لا يخفى ؛ فإنه كثير ما يذكر
ما لا حاجة إليه ، للعلم به مما سبق .
[صفاته واحدة بالذات] .
أى كل واحدة من صفاته الحقيقية ، كالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، واحدة بالذات .
[١٩٧] واستدل عليه بأن القدرة مثلا ، لو تكثرت ، لكانت مستندة :
إما إلى القادر .
أو إلى الموجب .

وأما الثانى ؛ فلا أنه لو كان للواجب شىء يقتضى الإمكان ، لم يكن واجبا ،
هذا خلف .
وإذا لم يشاركه فى ذاتى من ذاتياتها ، فهو ينفصل عنها بذاته ، لا بذاتى ، بل ولا بعرضى .
فلا جنس ؛ لعدم المشاركة .
ولا فصل ، لأنه من لوازم ما له جنس .
فلا يحد .
وهو غير تام ؛ إذ لا يلزم من عدم مشاركته للممكنات أن لا يكون محدودا ؛
لجواز أن يكون له حقيقة جنسية منحصرة فى نوع . والنوع منحصر فى شخص .
والحقائق الفرضية فيه ، واجبات كالأشخاص الفرضية .
فالصواب الاحتجاج بأن التركيب الذهنى ، يستدعى التركيب الخارجى .
والواجب تعالى يستحيل عليه التركيب الخارجى ؛ لأنه مدار للإمكان ، فكذا
الذهنى ، فتأمل .

[١٩٧] [واستدل عليه . . . الخ] .

أقول : استدل على وجوب كون صفات الواجب واحدة ، أى أنه ليس له صفتان
من نوع واحد ، كقدرتين ، وإرادتين مثلا ، بأنه لو تكثرت القدرة ، أو الإرادة ،
مثلا ، وهى صادرة عن الذات البتة :

والأول محال .

لاستلزامه التسلسل .

ولأن صفاته تعالى قديمة ، والقديم لا يستند إلى القادر المختار .

وكذا الثانى ؛ لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء ، وليس صدور

البعض أولى من بعض .

وقد عرفت أن التحقيق : أن استناد القديم إلى القادر ، جائز ، ولكن لا يخلص

عن التسلسل - على هذا التقدير - فى الصفات التى هى مبادئ الاختيار .

ولا يخفى أن تساوى جميع الأعداد ، ممنوع ؛ لجواز أن يسكون بعضها أولى من

البعض فى نفس الأمر ، وإن لم يظهر لنا وجه الأولوية .

فإما أن تكون صادرة عنها بالاختيار .

أو الإيجاب .

ولا ثالث لهما .

وهما باطلان ، فالتكثير باطل .

أما بطلان صدورهما بالاختيار ؛ فلأن الاختيار إنما يكون بعد القدرة ، فتكون

القدرة المتكثرة ، مستندة إلى قدرة أخرى ، ويتسلسل ، وهو باطل .

وأىضا ، الصادر بالاختيار ، حادث ، وصفاته تعالى أزلية .

وأما بطلان صدورهما بالإيجاب ، فلأن نسبة الموجب ، إلى جميع الأعداد ، على السواء .

فنسبته إلى الاثنين كنسبته إلى الثلاثة ، والأربعة .

فليس صدور بعض منها ، أولى من البعض الآخر ، فلا يصدر عنه شئ منها ،

وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، وهو محال بالضرورة .

فلا تصدر القدرة المتعددة - مثلا - عن ذات الواجب .

والقدرة الواحدة ، ثابتة ، فثبت المطلوب .

ثم إن الشارح بحث في هذا :

أولاً : بأن المختار يجوز أن يصدر عنه قديم ؛ لجواز أن يكون القصد قديماً ، وإن لم يكن ههنا ، لخصوص المادة ، وهو أن القدرة مثلاً ، إن صدرت بالاختيار تحتاج إلى قدرة سابقة ، ويلزم التسلسل .

وثانياً : بأن تساوى الأعداد - بالنسبة إلى الموجب - ممنوع ؛ ولم لا يجوز أن يكون البعض أولى ، من بعض ، بالنسبة إليه في الواقع ؛ وإن كنا لانطلع على ذلك . فلم ينقطع عرق جواز أن يكون للواجب صفات متكررة ، من نوع واحد . وبحث فيه بعضهم أيضاً بأن ذلك جار في القدرة الواحدة مثلاً ؛ فإن الواحد من مراتب الأعداد ، فما مرجحه على مافوقه ؟ والنسبة مستوية ! . ثم أجاب عنه بما لا يجدى نفعا .



ونحن نقول : إن الحل المقتضى لِعرضه الحال فيه ، لا محالة يقتضى من عرضه ، ما له إليه نسبة تامة ، على حسب ما توجه ذاته وتقتضيه .

ثم إن العرض الذى هو كيف ، كالقدرة والإرادة ، إذا كان من نوع واحد ، إنما يتعدد بتعدد الحال ؛ إذ وجوده ، وجوده لمحله ؛ فليس له تشخص سوى محله ، وإن كان قد يعرض له بعد تحققه في الحل ، لوازم آخر ، كالشدة والضعف ، وما يشبه ذلك . وإنما ينقسم ذلك العرض بعروض القسمة بأى وجه على محله .

فإن كان الحل خاصاً ، ولا ينقسم ، فالعرض واحد لا ينقسم .

فالكيفيات العارضة على معروضاتها ، واحدة بوحدة معروضاتها ، متعددة بتعددتها .

فالبياض القائم بسطح واحد - على أى وجه تحقق - لا يقال : إنه بياضان ، أو

ثلاث بياضات .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق] .

لأن مقدوراته ومعلوماته ومراداته ، غير متناهية .

أما المعلومات فظاهر ؛ لأنه تعالى يعلم الواجب والممكنات ، والممتنعات بأسرها ،

وهي غير متناهية .

وأما المقدورات ، والمرادات ؛ فلأن قدرته وإرادته لا تقفان عند حد ، لا يمكن

الزيادة عليه .

نعم يقال : شديد ؛ وقوى ، وما يشبه ذلك .

وإننا لانعنى من القدرة إلا ماهو مبدأ صدور الآثار ، بالاختيار .

ولا من الإرادة إلا ماهو منشأ الاختيار .

فكل واحد من الصفتين ، نوع واحد .

وكذا يقال في الباقي .

وإن قيامها بذات الواجب تعالى إنما هو قيام الحال بالحل ، وقيام الصفة بالموصوف .

وقد علمت مافي قيام الصفات بموصوفاتها .

والواجب تعالى واحد لا ينقسم ولا يتعدد ، فقام به أيضا لا يتعدد ولا ينقسم .

نعم يقال : إن مبدأ الأثر فيه أقوى وأعلى ، وأشد ، وكذا الباقي .

وحاصل القول : أن الصفات إنما تحوز تشخصاتها وهوياتها ، بمحالتها وموصوفاتها .

فإذا اتحد مابه الهوية فقد اتحدت الهوية .

فتأمل جدا .

[١٩٨] [غير متناهية بحسب التعلق . . . الخ] .

أقول : من الصفات الذاتية ما يقتضى تعلقا بين الذات وبين أغيارها ، كالعلم

والقدرة والإرادة فتعلقات تلك الصفات بالأغيار ، غير متناهية .

ونعنى بغير المتناهية ، ماهو أعم من :

أن تكون التعلقات متحققة بالفعل ، غير متناهية .

فهي غير متناهية ، بمعنى أنها لا تنتهى عند حد ، لا يمكن تجاوزه .
قلت : لاجابة في تعلق القدرة إلى ذلك ؛ فإن جميع الممكنات مقدورة له ، بمعنى أنه يصح منه ، فعل كل منها وتركه .
فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى ، وإن لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا ، بناء على استحالة الأمور غير المتناهية مطلقا .
وأما في تعلق الإرادة فيمكن أن يقال : الإرادة الأزلية قد تعلق في الأزل بوجود الممكنات ، كل منها في الوقت الذي يوجد فيه .
فجميعها متعلق الإرادة دفعة واحدة ، وإن كانت متعاقبة في الوجود ، بحسب ما اقتضاه تعلق الإرادة ، فلا حاجة فيه أيضاً إلى ذلك .
ثم من البين أن الله تعالى صفات ذاتية ، لاتعلق بالغير ، كالحياء والبقاء ، عند الشيخ الأشعري ، فلا يتصور فيها الحكم بـ « لابتهاى التعلقات » .
[فما وجد من مقدوراته قليل من كثير] .
لأن ما وجد منها متناه ، ومقدوراته غير متناهية .

أوتكون بحيث لا تقف عند حد ، وإن لم تحصل في عالم التحقق غير متناهية .
وقد استدل على عدم تنهاى التعلقات - لجميع هذه الصفات - بعدم تنهاى متعلقاتها ؛ فإنه إذا اختلف المتعلق ، وجب اختلاف التعلق باختلافه ؛ لوجوب اختلاف النسب باختلاف أطرافها .

أما المعلومات : فعدم تنهاىها ظاهر ؛ لأنه يعلم الواجب ، والممكن ، والممتنع .
والممكن غير متناهية ، فضلا عن قسيمها ؛ فإننا لو نظرنا إلى نوع من أنواع عالم الجسمانيات ، كالإنسان مثلا ، لرأينا أنه يصح أن يكون له ، أشخاص غير متناهية ؛ لجواز تبدل هيئات غير متناهية ؛ على أجزاء مخصوصة ، بالتركيب والتحليل ، فضلا عن سائر أنواع الممكنات .

فعالم الإمكان غير متناه .
والواجب يجب أن يعلم كل ما يصح أن يعلم أزلا ، وأبدا .

[١٩٩] بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية .

[وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته] .

ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

فتعلقات علمه غير متناهية أزلا ، وأبدا .

وأما مقدوراته ، ومراداته ، فليست غير متناهية بالفعل .

ولسنا نغنى ما يمكن تعلق الإرادة ، أو القدرة به ، فإن هذا لا يتعدد بتعدد تعلق

القدرة والإرادة ، بل إنما يتعدد التعلق بتعدد المتعلق بالفعل ، كما في المعلومات والعلم .

نعم يكون التعلق في قوة الحصول والتعدد .

فهى غير متناهية ؛ بمعنى لا تقف عند حد ، فالتعلقات أيضاً كذلك

لا تقف عند حد .



بقى على هذا أن يقال : حيث حكمنا بأن المقدورات لا تقف عند حد .

والإرادة يجب تعلقها بما تتعلق به القدرة .

وتعلقات الإرادة أزلية .

فالإرادة يجب تعلقها بغير المنتهى بالفعل ، فإنها المخصصة لكل مقدور بما يجب

أن يكون له .

فتعلقاتها غير متناهية بالفعل .

فاندفع ما أورده الشارح في القدرة ، وثبت ما أورده في الإرادة . فافهم .

[١٩٩] [بل لا نسبة بينهما] .

إضراب عما يفهم من قوله :

[قليل من كثير] .

من أن بينهما نسبة مقدارية ، فقال : لا نسبة بينهما بالمقدار ؛ فإن المنتهى

لا ينسب لغير المنتهى .

[٢٠٠] [ولله تعالى ملائكة] .

هى أجسام لطيفة ، قادرة على التشكلات المختلفة ، لا تُذَكَّر ، ولا تُؤنث ، كما ورد فى الكتاب والسنة .

والملائكة جمع ملائكة ، على الأصل ؛ لأن الهمزة كانت متروكة ، لكثرة الاستعمال . فلما جمعوها ، ردوها .

و « التاء » لتأنيث الجمع ؛ أو مقلوب مائل ، من الألوكة ، وهى الرسالة ؛ سموابه ؛ لأنهم وسائل بين الله ، وبين الناس .

[ذوو أجنحة مثنى وثلاث ورباع] .

وكان المراد تعدد الأجنحة ، لا الحصر فى هذه الأعداد .

[٢٠٠] [ولله تعالى ملائكة . . . الخ] .

أقول : إن من الواجب اعتقاده أن الله تعالى عالما من خلقه سماه الشرع بـ [الملائكة]

ليس بالذكر ولا بالأنثى ، وأن له أجنحة - كما أخبر - وأنهم :

[لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

وهذا شىء يجب اعتقاده من السمع .

وأما الاستدلال :

على وجوب أن يكون مثل هذا العالم .

أو البحث عن حقيقته .

أو أنه جسم ، أو غير جسم .

وما هى أجنحته ؟ .

وهل هى من جنس ما نعهد ؟ أو أمر آخر عبر عنه بذلك تشبيها ؟ .

أنهم [لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

وهل هذه الطاعة فى جبلتهم ؟ بحيث لا يجدون من أنفسهم تصور ضدها ؟ .

[٢٠١] لما روى عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه رأى جبريل ليلة المعراج ، وله
سماة جناح .

[منهم جبريل] .

وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم ، وتبليغ الوحي .

[وميكائيل] .

يتعلق به تعيين الأرزاق .

[وإسرافيل] .

يتعلق به نفخ الصور ، للموت والبعث .

[وعزرائيل] .

يتعلق به قبض الأرواح .

خصهم بالذكر ، لزيادة فضلهم وشهرتهم .

[لكل واحد منهم] .

أى من الملائكة .

وتعيين مقاماتهم ، وأن أحدا لا يتعدى طوره ، ومقامه ؛ على ما يشار إليه في
الأقوال الإلهية ، وأنه لم ذلك ؟ .

وما حقيقة السؤال بقولهم :

[أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا ؟] .

فذلك مما لا يبين فى فن الكلام .

وقد أشرنا إلى شيء من ذلك ، فى رسالتنا [الواردات] .

[٢٠١] [لما روى عنه صلى الله عليه وسلم . . . الخ] .

الله أعلم بصحة هذا الحديث ، حتى يوجب الظن ، فضلا عن أن يؤخذ موجبا
لاعتقاد ما يعارض البرهان .

[مقام معلوم] .

في المعرفة ، والقرب ، والاثمار بأمر من أوامر الله تعالى .

قيل : إنهم لا يترقون ، ولا ينزلون عن مقاماتهم .

وهذا قول الحكماء ، وبعض المتكلمين .

وقيل : إن الآية ، وهي قوله تعالى :

[وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ] .

لا تدل على نفي الترقى ، وتجاوز الترقى .

وأنت تعلم أنه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ، ليلة المعراج .

« لودنوت أئمة ، لاحترقت » .

[لَا يَفْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ] .

في الماضي .

[وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ] .

في المستقبل .

وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام ، من قولهم :

« أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا » الآية .

لم يكن على سبيل الاعتراض ، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها .

ونسبة الإفساد والسفك إليهم ، ليس غيبة ، كما توهم ، بل لمثل ذلك .

على أن الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد .

وقولهم : « وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ، وَنُقَدِّسُ لَكَ » .

ليس من قبيل تزكية النفس ، والعجب ، بل لتتمة تقرير الشبهة .

وأما إبليس فالأكثر على أنه لم يكن من الملائكة ، كما هو ظاهر قوله تعالى :

« كَانَ مِنَ الْجِنِّ » .

وما اشتهر من قصة « هاروت » و « ماروت » ليس مقبولا عند كثير من المحققين .

بل ذكر أبو العباس أحمد بن تيمية : أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشا في ذلك الزمان ، واشتغل الناس به ، واستنبطوا أموراً غريبة منه ، وكثر دعوى النبوة .

فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلمان الناس أبواب السحر ؛ حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة .

وقيل : إنهما رجلان سميا ملكين ، لصلاحهما ، ويؤيده قراءة الملكين بالكسر . -

وما يقال : من أنهما كانا ملكين من أعظم الملائكة ، علما وزهدا ، وديانة وشرفا ، فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلى به بنو آدم ، وركب فيهما الشهوة ، ونهاهما عن الشرك ، والقتل ، والزنا ، وشرب الخمر .

والزهرة ، كانت فاجرة في الأرض ، فواقعها بعد أن شربا الخمر ، وقتلا النفس ، وسجدا للضنم ، وعلماها الاسم الأعظم ، الذي كانا يعرجان به إلى السماء ، فتكلمت الزهرة بذلك الاسم ، فصعدت إلى السماء ، فسخها الله تعالى ، وصيرها هذا الكوكب . ولم يقدر الملكان على الصعود .

غير مقبول ولا معقول ؛ لأن الفاجرة ، كيف قدرت على الصعود إلى السماء ، ومسخها الله تعالى ، وجعلها كوكباً مضيئاً ولم يقدر الملكان على الصعود ، مع أنهما كانا يعلمان الاسم الأعظم الذي به صعدت الفاجرة ، بل هما علماها . فسياق هذه القصة ، يشهد بكذبها .

وليس في كتاب الله تعالى ، ولا سنة رسول الله ، صل الله عليه وسلم ، ما يدل على صدقها .

[والقرآن] وكذا سائر الكتب الإلهية [كلام الله غير مخلوق] .

لما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام .

« القرآن كلام الله غير مخلوق » .

[٢٠٢] والأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم ، وتواتر نقل ذلك عنهم .

ولا يتوقف ثبوت النبوة ، على الكلام ، حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل .
عن الأنبياء ، لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ، برسالتهم
من الله تعالى ، في تبليغ أحكامه وصدقهم بأن يخلق المعجزة حال تحديهم ، فتثبت
رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام .

ثم ثبت صفة الكلام بقولهم .

[٢٠٢] [والأنبياء أجمعوا . . . الخ] .

أقول : يريد أنه قد وقع إجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام - على ما تواتر
عنهم - على أنه تعالى متكلم .

والتكلم من اتصف بالكلام .

فقد ثبت أنه تعالى متصف بالكلام .

والله تعالى لا يتصف بمحدث .

فوجب أن يكون الكلام قديما .

فإن قلت : إن نبوة الأنبياء يتوقف ثبوتها على ثبوت الكلام ؛ وذلك لأن
الإرسال إنما يتحقق بقول المرسل : أرسلتك إلى فلان ، أو مافى معناه .

فإذا لم يثبت الكلام ، فدعيه كاذب من أول وهلة ، أو مشكوك الصدق .
فصدقهم موقوف على ثبوت الكلام .

فثبوت الكلام بإجماعهم دور .

قلت : إن النبوة والإرسال ، لا يتوقفان على كلام المرسل ، بل يجوز أن يكون
بإلهام ، فيكون رسولا بإظهار المعجزة ، بدون توقف على شيء آخر .

ثم يثبت الكلام بنبوتهم .

هذا حاصل مقاله .



ونوقض بأننا لانسلم أن المتكلم من قام به الكلام ، بل المتكلم هو من أحدث الكلام في شيء آخر ، ضرورة أنا نطلق المتكلم حقيقة على زيد المتلفظ بلفظ كذا ، مع أن اللفظ ليس إلا صوتا مخصوصا ، والصوت كيفية من ليفيات الهواء ؛ وقائمة بالهواء .

فالمتكلم كل من أحدث هذه الكيفية المخصوصة في الهواء .

ثم أقول : وأما القول بأن العرف واللغة ، يشهدان بأنه إنما اتصف بكونه [متكلما] من حيث إنه متصف بالكلام النفسى ؛ فهو افتراء محض ؛ فإننا لم نسمع بأن عرفا أولفة ، يُطلق على من أراد التكلم ، بل وشرع فيه ، فأمسك رجل لسانه ، أنه تكلم ، ما لم يتم كلاما لفظيا ، مع أن هذه الصفة النفسية ، قد حصلت له البتة . بل إنما يقال - حقيقة - : أراد الكلام .

والكأبرة في هذا من الغباوة .

نعم العرف واللغة ؛ إنما يطلق [المتكلم] على من أحدث صوتا بلسانه ، أو مخارجه المخصوصة ، ضرورة أن من أحدث أصواتا حرفية ، بين ضاغطين خارجين عنه ، لا يقال له متكلم ؛ وذلك ضرورى .

وأما أن رجلا طول يومه ، ماحرك لسانه ، ثم إنه أقر بعد ذلك ، بأنه همّ بأن يتكلم فامتنع أو منع .

فليس لنا أن نخبر عنه بأنه تكلم بما همّ به .

فليس الكلام لغة أو عرفا ، ماهو في الفؤاد ، كما زعموا :

وقول الشاعر : إن الكلام فى الفؤاد . . . الخ .
فالقارئ قائمة على أن ليس المراد منه ، الإخبار بأن الكلام هو الصور الخيالية ،
التي يعقبها النطق .
بل المراد إفادة أن كل متكلم ، فإنما ينطق عن أخلاقه ، وأحواله الذاتية
الكائنة فى نفسه .

ولفظه إنما هو دليل على ما انطوى عليه ، كما يعطيه ذوق الكلام .
على أنه لو كان كذلك ، فما علمنا إلا أن لفظ [الكلام] يطلق على ما قام بالفؤاد ،
أى القلب ، أو العقل ، أو ماتريد ، فسمه .

وأما أنه يطلق على صفة حقيقية ، سوى هذا ، ومباينة له فى الحقيقة .
أى ليست أمراً ، ولا نهياً .

أو ليست قائمة بفؤاد ، ولا عقل .

فن أين علمناه ؟

إلا أن يكون بوضع جديد ، ولا دليل عليه .

أو مجاز ، ولا فرق بين مجاز ومجاز .

ثم إن إجماع الأنبياء ، على إطلاق لفظ ، لا يقتضى أن يكون المراد منه ،
ما هو موضوعه الحقيقى ؛ ضرورة أنه قد وقع الإجماع على أن لله يداً ، وأنه على العرش
استوى ، كما تواترَ عن الأنبياء ، وعن نبينا .

وليس المراد حقيقته بالضرورة .

فليكن هذا الإجماع كذلك ، وأن المتكلم مجاز فى مخترع الكلام
للاختصاص .

وأيضاً : إن النصوص إنما تعتبر حقائقها بعد عدم القرينة العقلية ، على خلاف

[٢٠٣] ولا خلاف بين أهل الملة ، في كونه تعالى متكلما ، لكن اختلفوا .
في تحقيق كلامه ، وحدوثه وقدمه .
وذلك أنهم لما رأوا قياسين متعارضين في النتيجة ، وهما :
كلام الله تعالى صفة له .
وكل ما هو صفة له فقديم .
فكلام الله قديم .
وكلام الله مركب من حروف وأصوات ، مرتبة متعاقبة في الوجود .
وكل ما هو كذلك فهو حادث .
فكلام الله تعالى حادث .
اضطروا إلى القدح في أحد القياسين ، ضرورة امتناع حقيقة النقيضين ، فنزع
كل طائفة بعض المقدمات .
فالتحالة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى ، حروف وأصوات ؛ وهي قديمة .
ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مرتبة ، فهو حادث .
بل قال بعضهم : بقدم الجلد ، والغلاف .

الحقيقة . فكان من الواجب أن يبحث أولا ، هل يجوز أن يكون لله صفة هي
الكلام ؛ حتى يرتب عليه أن المراد من إطلاق هذا اللفظ ، تلك الصفة ، وهو
لم يتكلم في ذلك .
والمانع ببرهانه ، قائم .
وحاصل الكلام : أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية ،
إلا من حيث ما يراد تطبيقها على ما يثبت البرهان .
ويأتى للكلام تنمة .
[٢٠٣] ولا خلاف الخ] .

قلت : فما بالهم لم يقولوا ، بقدّم الكاتب ، والمجلّد ، وصانع الغلاف ؟
وقيل : إنهم امتنعوا من إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب ،
واحترازا عن ذهاب الوهم إلى حدوث الكلام النفسى .
كما قال بعض الأشاعرة : إن كلامه تعالى ليس قائما بلسان أو قلب ، ولا حال
فى مصحف ، أو لوح .

وامتنع عن إطلاق القول بحدوث كلامه ، وإن كان المراد هو اللفظى ، رعاية
للأدب ، واحترازا عن ذهاب الوهم ، إلى حدوث الكلام الأزلى .



والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه ، وأنه مؤلف من أصوات وحروف .
وهو قائم بغيره .

ومعنى كونه متكلمًا عندهم ، أنه موجد لتلك الحروف والأصوات فى الجسم ،
كاللوح المحفوظ ، أو كجبريل ، أو النبى عليه السلام ، أو غيرهم ، كشجرة موسى .
فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والأصوات ، صفة الله تعالى .



والكرامية لما رأوا أن مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة أشنع من
مخالفة الدليل .

وأن ما التزمه المعتزلة ، من كون كلامه تعالى صفة لغيره ، وأن معنى كونه
تعالى متكلمًا ، كونه خالقًا للكلام فى الغير .

مخالف للعرف واللغة ،

ذهبوا إلى أن كلامه صفة له ، مؤلفة من الحروف والأصوات الحادثة ، القائمة
بذاته تعالى .

فهم منعوا أن كل ما هو صفة له ، فهو قديم .



والأشاعة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط ، قائم بذاته تعالى ، قديم .
فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات .
[٢٠٤] ولا نزاع بين الشيخ ، والمعتزلة ، في حدوث الكلام اللفظي ،
وإنما نزاعهم في إثبات الكلام النفسي وعدمه .

شروع في تفصيل الكلام بعد إجماله .
[٢٠٤] [ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة . . . الخ] .
أقول هذا تحرير لمحل النزاع .
وحاصله أن ليس النزاع في الكلام اللفظي ؛ فإنه حادث باتفاق .
وإنما النزاع في إثبات الكلام النفسي .
وأقول إن الشيخ لم يثبت الكلام النفسي ، إلا لترويج ظواهر النصوص الدالة
على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وما يشبه ذلك .
وهذه إنما تدل :

على قدم الكلام اللفظي ، وإن كان لفظ الكلام حقيقة فيه فقط .
وعلى قدم اللفظي والنفسى معا ، إن كان حقيقة فيهما .
فإن خصه بالنفسى ، فذلك تأويل أو ترجيح لأحد معني المشترك بدون موجب .
فإن قال : إن موجهه هو استحالة قدم اللفظي .
قيل - عليه - : لا بد من إثبات إمكان النفسى ، ولم يثبت بعد ، والمانع قائم
ببرهانه ، على ما يزعم الخصم .

ثم إن الذى يبدو من كلام الخصوم ، إنما هو إحالة قدم الكلام اللفظي ، وأنه
هو المخلوق لله فى المتكلم ، الرسول ، أو الشجرة ، أو ما يشبه ذلك .
وبراهينهم بأسرها لا تنطق بما سوى هذا .

ولم نسمع أن معتزليا أقام برهانا على إحالة صفة لله تعالى ، هى منشأ لهذا الكلام
اللفظي ، ليست بحرف ولا صوت ، ولا بأمر ، ولا نهى ، ولا خبر .

[٢٠٥] وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة ،
وأفرد في ذلك مقالة وذكر فيها أن لفظ « المعنى » يطلق .

تارة على مدلول اللفظ .

وأخرى على القائم بالغير .

والشيخ لما قال : الكلام هو :

« المعنى النفسى » .

فهم الأصحاب منه أن مراده به ، مدلول اللفظ ، وهو القديم عنده .

وأما العبارات ؛ فإنما تسمى كلاماً مجازاً ، لدلالاتها على ماهو الكلام الحقيقى ،
حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة ، على مذهبه ، ولكنها ليست كلاماً له تعالى حقيقة .



وهذا الذى فهموه ، له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم تكفير من أنكر كلامية
ما بين دفتى المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة ، كونه كلام الله تعالى حقيقة .

وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله حقيقة ،

وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى .

إلى غير ذلك مما لا يحفى فساد على المتفطنين ، فى الأحكام الدينية .

فلا ندرى أن خصوم الشيخ فى هذه المسألة من هم ؟

والظاهر بل المتعين من أصل النزاع ، إنما هو فى اللفظى ، وفرضه فى النفسى :

إما مجرد التجاء .

أو تنازل عن أصل المدعى ، وإثبات مدعى آخر ليس النزاع فيه .

[٢٠٥] [وذهب المصنف إلى أن مذهب الشيخ . . . الخ] .

أقول : إن المصنف أبقى النزاع بين الشيخ والمعتزلة فى اللفظى ، كما هو المعروف .

وقال : إن مذهب الشيخ أن الألفاظ أيضاً قديمة .

فيجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى .
فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا ، لـ « اللفظ » و « المعنى » جميعا ؛
قائما بذاته تعالى .

[وهو المكتوب فى المصاحف ، المقروء بالأسن ، المحفوظ فى الصدور .
والمكتوب غير الكتابة ، والمقروء غير القراءة . والمحفوظ غير الحفظ] .
[٢٠٦] وما يقال من أن الحروف والألفاظ ، مترتبة متعاقبة .

وأن الشيخ قال : الكلام هو المعنى النفسى .
ولفظ [المعنى] يطلق على [معنيين] .
الأول : ما هو مدلول اللفظ ، قام بالغير أم لا .
والثانى : ما هو القائم بالغير سواء كان لفظا أم لا .
وإن الشيخ يريد من [المعنى] ما هو الثانى ، أى القائم بالغير .
فالكلام هو اللفظ . ومدلوله ، القائم بذاته تعالى ، أى اللفظ باعتبار دلالة على
معناه ؛ فإن اللفظ إنما يسمى كلاما ، باعتبار أن يدل على شئ ، فلا بد من أخذ
الدلالة فيه .

وأما إرادة المعنى الأول ، أى المدلول فقط ، فهذا يوجب أن يكون اللفظ ليس كلاما
ويلزم عليه مفسد كثيرة ، من تأملها وجدها من توهمات — رحمه الله — التى لا يخفى على
المتفطن عدم لزومها ، كقوله .

[كعدم تكفير . . . الخ] .

أى واللازم الذى هو عدم التكفير باطل ؛ إذ يجب تكفير من أنكر كون ما بين
دفتى المصحف كلام الله حقيقة .

فيكون المتقدمون من الأشاعرة ، كفارا ، كما سينبه عليه الشارح ، وهذه خرافة سقيمة .
[٢٠٦] [وما يقال : من أن الحروف والألفاظ مترتبة . . . الخ] .

فجوابه : أن ذلك الترتب ، إنما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة .
والأدلة الدالة على الحدوث ، يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام ،
دون نفس الكلام ، جمعابين الأدلة .
وتلقى هذا الكلام بمض المتأخرين ، بالقبول .
وقد قيل : إن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب إليه في نهاية الإقدام .
وبعضهم أنكره .

أقول : معارضة لدليل القدم ، بأن الحروف ألقاظ .
والألقاظ من قبيل الأمور المتعاقبة المترتبة .
والأمور المتعاقبة ، لا يصح أن تكون بأسرها قديمة .
أما أولا : فلأن التعاقب ، يقتضى السباق واللاحق فى الزمان ، وهذا مستلزم
للحدوث بالضرورة .
وثانيا : أن الأمور غير القارة ، وجودها أدنى مراتب الموجودات ، فكيف صح
الحكم بقدمها ؟ .
وجوابها : أن الألقاظ لا ترتب فيها ، بذواتها ، ولا تعاقب ؛ بل ذلك من حكم
الآلة القاصرة ، وإلا فهى فى عالمها المقدس عن التصور ، ولا ترتب زمانيا فيها ، ولا
تعاقب ، فما لحقتها هذه الصفات المقتضية للحدوث ، إلا من حيث وصف القارىء
والتلفظ ، والكاتب .
فلتحمل أدلة الحدوث على تلك الصفات ، لا على حدوث نفس الألقاظ ، جمعابين الأدلة .



وأقول :

أولا : إذا كانت الألقاظ قديمة ، فكيف قام بها صفات الحوادث ، مع أنكم
لا تجوزون قيام الحادث بالقديم ؟ وإلا عاد الكلام بدأ .
وثانيا : ماذا أراد المصنف بـ [اللفظ] ؟ .

إن كان أراد به ما هو حقيقته ، أى الصوت المشتمل على الحروف الهجائية ، كما هو صريح دعواه ، فذلك إنما هو كيفية تقوم بالهواء - كما سمعت - ولا حقيقة له بدونه .
والهواء جسم حادث ، فكيف قام به القديم .

وإن أراد به ما هو صورته ، المعلومة منه بعد حدوثه ، أو قبله ، فنقول :
أولا : إنه ليس بلفظ حقيقة .

وثانيا : أنه ما أفاد إلا أن المعلوم من هذه الحروف ، قديم ؛ أى ماهياتها الحاصلة
فى العالم بها ، قديمة فى مرتبة العلم .

فإن كان قائلًا بارتسام صور المعلومات فى العالم ، فلا فرق بين القرآن وغيره .
وإن لم يكن قائلًا بذلك ، محيلا له ، فلم جعل هذه كذلك ؟ حيث لا فارق .
وثالثا : إن حصولها فى ذاته - مرتبة مجتمعة ، على ترتيبها ، كما يدعيه - مستلزم
لتقدم البعض على البعض فى ذاته ، فيكون جسامنا .

فإن كان يقول : إنها ليست مرتبة ، بل يعلم ترتيبها .
فنقول : إن علم الترتيب ، لا يستلزم وقوع الترتيب فى العلم . بل تخيله يوجب
ذلك فى التخيل ؛ فخرجت عن كونها الألفاظ المقصودة له .
وأما دعوى ترتيب لا يتصور ، فهو خروج عن حد النظر .

وإن كان يريد غير ذلك فليبينه ، حتى تتكلم فيه .
وأيا يرد عليه ، ما أورد بعضهم من أنه لا شك فى أننا إذا قرأنا القرآن يوجد
فينا شخص القرآن ، وذلك بديهى ، إنكاره مكابرة .

فإن كان ذلك الشخص بعينه ، هو القائم بذاته تعالى ، يلزم :
قيام الصفة الواحدة ، بمحلين متباينين ، وهو محال بالضرورة .

[٢٠٧] أما أولا : فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد ، وليس بأمر ، ولا نهي ، ولا خبر .

وإنما يصير أحد هذه الأشياء بحسب التعلق .

وهذه الأوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي ، وإنما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ ، بضرب من التكلف .

وأما ثانيا : فلأن كون الحروف والألفاظ ، قائمة بذات الله تعالى ، من غير ترتب ، يفضي إلى كون الأصوات ، مع كونها أعراضا سيالة ، موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة . وهو سفسطة من قبيل أن الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب بين أجزائها .

وأما ثالثا : فلا نه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الألفاظ ، وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الأجزاء ، وعدم اجتماعها ، بسبب قصور الآلة . فنقول : هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة ، فلا يكون القائم به تعالى من جنس الألفاظ .

أو انتقال ما ، كان القائم بذاته تعالى ، إلينا ، وهو محال بالضرورة أيضا ، ويكون قول النصارى انتقلت الكلمة إلى جسد عيسى .

وإن كان شخصا سوى القائم به تعالى :

فما قام بنا هو حادث .

وما قام بالله قديم .

وليس ما قام بنا هو ما قام به .

فيلزم عليه المفاصد التي ألزمها للمتقدمين .

[٢٠٧] [أما أولا . . . الخ] .

وإن لم يوجب ، وكان ما يقوم بالقارىء ، وما يقوم بذاته تعالى ، حقيقة واحدة ،
والتفاوت بينهما إنما يكون بالاجتماع وعدمه ، اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة ،
كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى ، مجانسا لصفات المخلوق .

وأما رابعا : فلأن لزوم ما ذكره من المفسد ، وهم ؛ فإن تكفير من أنكر
كون ما بين الدفتين ، كلام الله ، إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر .
أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله ، بمعنى أنه ليس في الحقيقة ، صفة قائمة بذاته
تعالى ، بل هو دال على الصفة القائمة بذاته ، فلا يجوز تكفيره أصلا .

كيف . . . ؟ وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، ما خلا المصنف وموافقيه .

وما علم من الدين ، من كون ما بين الدفتين ، كلام الله تعالى حقيقة ؛ إنما هو
بمعنى كونه دالا ، على ما هو كلام الله حقيقة ، لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى .
وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين ؟ مع أنه خلاف ما نقله الأصحاب .
وكيف يزعم أن هذا الجمل الغفير من الأشاعرة ، أنكروا ما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم ؟

حاشاهم من ذلك .

[٢٠٨] وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة على النسخ ، لا يمكن حملها على اللفظ ،
بل ترجع إلى الملفوظ .

كيف ... ؟ وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ فيه باللفظ ، كما نسخ حكمه ، وبقيت تلاوته .

أقول : قد دافع عبد الحكيم عن المصنف ههنا بسهام الخطأ ، عن قسى الوهم الموترة
بأوتار الخيال .

ولا نطيل بانتقاد ما قاله . وعبارات الشارح ظاهرة .

[٢٠٨] [وأما خامسا : فلأن الأدلة الدالة . . . الخ] .

أقول ؛ من الأدلة الدالة على أن القرآن حادث ورود الشرع ؛ بأن بعضا منه قد ينسخ .

[٢٠٩] ولنا في تحقيق الكلام ، كلامٌ يتوقف على تمهيد مقدمة ، هي :
أن مبدأ الكلام النفسى ، فينا ، صفة تتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ،
على الوجه الذى ينطبق على المقصود .
وهذه الصفة ضد الخرس ، وهى مبدأ الكلام النفس .

أى يحكم بعدم تلاوته .
أو يحكم بزوال الحكم الذى كان قد دل عليه .
فإن كان هذا النسخ ، يرجع إلى صفة من صفات التلفظ ، كما زعمته ، فذلك ،
إن سُلِمَ فى نسخ التلاوة ، لا يسلم فى نسخ الأحكام ؛ فإن الأحكام ليست إلا من
حيث تعلق الخطاب بالمحكوم .
والخطاب لا يزال ، مادام اللفظ موجودا من المخاطب .
فإن كانت الألفاظ قديمة ، والخطاب بها أزلى ، والأزلى لا يمكن زواله ، فلا
يزول حكمها لوجود التعلق ، مادام الخطاب .
وليس فى الخطاب تقييد بزمان دون زمان ، وإلا لم يكن نسخا .
فيجب أن تكون الألفاظ حادثة ، وأنه يحدث لفظ للدلالة على حكم من الأحكام
نقيضه زمن حدوثه ، ثم يأتى لفظ آخر بحكم آخر سوى ما أتى به الأول .
فالقول بقدوم الألفاظ ، يناقض حكم النسخ .
وأما ما ذهب إليه الأصحاب ، فليس يلزم عليه مثل ذلك ؛ فإن النسخ يقع فى
التعلقات الحادثة .

والكلام الأزلى واحد ، لا أمر فيه ولا نهى ، حتى يتعلق به النسخ .
[٢٠٩] [ولنا فى تحقيق الكلام ، كلام . . . الخ] .
أقول : يريد أن يحقق الكلا بتحقيق ينطبق على كلام الشيخ من وجه ، ولا
يلزم عليه مخالفة الظاهر من أن هذه الألفاظ كلام الله من وجه .

وهى غير العلم؛ فإنها قد تتخلف عن العلم؛ فإن كلام الغير معلوم لنا، فقد تعلق به علمنا، ولم تعلق به تلك الصفة منا؛ فليس كلامنا.

بل كلامنا هو الكلمات التى رتبناها فى خيالنا، لا غير.
وما رتبه غيرنا، فغير كلام الغير.

وإذا تمهد ذلك، فنقول. كلام الله تعالى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى فى علمه الأزلى، بصفته الأزلية، التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها.
وهذه الصفة قديمة.

وتلك الكلمات المرتبة أيضا، بحسب وجودها العلمى، أزلية أيضا.
بل الكلمات، والكلام مطلقا، كسائر الممكنات، أزلية بحسب وجودها العلمى.
وليس كلام الله تعالى، إلا مارته الله تعالى بنفسه، من غير واسطة.
والكلمات لا تعاقب بينها فى الوجود العلمى، حتى يلزم حدوثها.
وإنما التعاقب بينها فى الوجود الخارجى، وهى بحسب هذا الوجود كلام لفظى.
وهذا الوجه سالم مما يلزم المذاهب المنقولة، مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة، من كون كلام الله تعالى قائما بغيره.

وعلى مذهب الكرامية، من كونه تعالى محلا للحوادث.
وعلى مذهب الحنابلة، من قدم الحروف والأصوات، مع بدهة تعاقبها وتجدها.
وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمى الأشاعرة، من أن الألفاظ والحروف، ليست كلام الله تعالى، بل معانيها.

وتحقيقه: يتوقف على مقدمة يمهدها، وهى:

أنا نجد من أنفسنا:

تارة: أنا إذا أردنا أن نتلفظ بكلام، على نظم مخصوص، نحتاج إلى ترتيبه أولاً، على النظم المقصود فى خيالنا، ثم نتلفظ به على طبق ما تخيلنا، ورتبنا، ولكن لا تتمكن من ترتيبه إلا بجهد ومشقة.

وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الأصوات - مع كونها من الأعراض
السيالة - قائمة بذاته تعالى ، من غير ترتيب .

والترتيب فينا لقصور الآلة .

فإنه يؤدي إلى سفسطة ظاهرة .

ولا يلزم على ذلك مارته المصنف ، على متقدمي الأشاعرة ، من المحذورات ؛ فإن
المتحدى به حينئذ ، كلام الله تعالى .

وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى ، يكون كإنكار كون ما بين أوراق
ديوان الحافظ ، كلام الحافظ فيكون كفرا ، في حق القرآن .

إذ ليس معنى كون هذا المكتوب ، كلام الله ، إلا أن ذلك الكلام ، موجود
بالوجود اللفظي .

واهل التأمل الصادق ، ممن رفض التعصب والجدال ، يشهد بحقيقة هذا المقال .

وتارة : تتمكن من ذلك بأدنى التفات .

فلنا صفة بها نرتب هذه الألفاظ في خيالنا ، تنقوى بالممارسة ونحوها ، وتضعف
بما يقابل ذلك .

فتلك الصفة فينا ، هي مبدأ نظم الكلام الخيالي عندنا ، بحيث ينطبق على
مقصود معين .

وهذه الصفة هي ضد الخرس ، فإن من لا يتمكن من النظم الخيالي بوجه ، لا
يتمكن من النطق بوجه ؛ فإن التلفظ الخارجي ، مبنى على التخيل الباطني .
ومن تمكن من ذلك ، تمكن من التلفظ ؛ إن لم يمنعه مانع اللسان .
فالخرس وضده معنيان . يقومان بالنفس ، لا باللسان .

وهذه الصفة هي غير العلم ؛ فإنها لو كانت العلم ، الذي هو مبدأ الانكشاف ،
لكان كل منكشف لنا من الألفاظ المرتبة ، كلاما نفسيا لنا ، وليس كذلك .

بل قد يحصل عندنا علم بألفاظ غيرنا المرتبة ، وليست كلاما نفسيا لنا بالضرورة .
بل الكلام النفسى ، ما تحدثنا به أنفسنا ، بحيث يكون منشأ نفس الترتيب ،
ومبدؤه ، من ذاتنا .

فكلامنا ، هو ما رتبناه فى خيالنا ، بأنفسنا .
ومارتيه الغير ، فهو كلام الغير .

إذا تمهد هذا فنقول : إن كلام الله النفسى هو الكلمات التى رتبها الله تعالى
فى نفس ذاته الأقدس ، على حسب علمه الأزلى ، بصفته الأزلية ، التى هى مبدأ هذا الترتيب .
وهذه الصفة قديمة .

وتلك الكلمات المرتبة بحسب هذا الوجود - أى وجودها فى ذاته - أزلية أيضا .
وهذا الوجود فى الذات بالحقيقة ، من الوجودات العلمية .
وسائر الكلمات - والكلام الذى يوجد فى علم الخارج سواء كان هو مانسميه
كلام الله ، أم لا - كسائر الممكنات ، أزلى بحسب الوجود العلمى أيضا .
إلا أن كلام الله ، هو مارتيه الحق بذاته ، بدون توسط موضوع آخر يضاف
إليه ، وكلام غيره ، هو مارتيه الحق ، على أنه صادر من ذلك الغير .

وتلك الكلمات فى وجودها ذلك ، ليست متعاقبة ، حتى يلزم حدوثها ؛ وإنما
التعاقب بينها فى الوجود الخارجى .

وهى بحسب هذا الوجود الخارجى ، كلام لفظى حادث مخلوق ، ولكن يقال :
إنه كلام الله ، من حيث انطباقه عليه .

كما يقال : إن زيدا الخارجى ، هو زيد المعلوم بعينه .

فقول الشيخ :

[إن الكلام صفة بسيطة] .

يريد مبدأ الترتيب ، كما أثبتنا ، وإن كان إطلاقا مجازيا ، كما هو ظاهر ، كإطلاق الكلام
على الذى نسميه كلاما نفسيا ، وإنما هو صور خيالية ، أو علمية ، على وجه مخصوص .

واللوازم التي لزمّت على قول المتقدمين مندفعة ، لهذا الانطباق .
هذا حاصل تحقيق هذا المحقق .



وأقول :

أولاً : يرد عليه ما قدمنا من أن تسمية [النفسى] كلاماً ، ليس إلا اصطلاحاً
أو مجازاً ، كما يتبين من اللغة والعرف .

فاللوازم اللازمة ، على قول المتقدمين ، لازمة على هذا أيضاً .
وثانياً : أن هذا المبدأ الذى يبيّنه ، ليس له أثر سوى أثر القدرة ، ولم يذكر
ما يميزه عنها .

غاية الأمر أنه أثر خاص ، لمبدأ عام ، وإن كان أثره قديماً ؛ إذ يجوز أن يكون
بعض تعلقات القدرة قديماً فى هذا الموضع ، فليس أمراً زائداً على الصفات
المتفق عليها .

وثالثاً : تفرقه :

بين كلام زيد الموجود بالوجود العلمى ، فى ذات الله .

وبين كلام الله الموجود بذلك الوجود .

بأن كلام الله ما كان ترتيبه بغير واسطة .

وكلام غيره ، ما كان بواسطة .

تفرقة بلا تعقل .

فإنه إن أراد الواسطة ، فى الترتيب العلمى ، فغير صحيح ؛ فإن الترتيب العلمى ،

مبدؤه ما به الترتيب فى علم الرب .

ولاشئ يتوسط فى هذا الترتيب ، حتى لا يكون هناك إلا الله وحده ، وصفاته .

.

فلا فارق بين الكلمات التي للحوادث .

ولا التي ننسبها إلى الله .

وإن أراد الواسطة في الوجود الخارجى ، فذلك لمدخل له في الترتيب العلمى الذى به الكلام النفسى ، كلام .

بل يعود إلى قول المعتزلى من أن نسبة الكلام إلى الله ، من حيث إنه صادر عنه ، بلا واسطة اختيار المتكلم أو غيره .

وأىضا نفى الواسطة في عالم الخارج ، غير صحيح ؛ فإن الخالق إنما يخلق الكلام ، على لسان رجل ، أو فى شجرة ، أو ما يشبه ذلك .

نعم نفى الواسطة - بمعنى العلم ، أو التفكير ، أو المعين مثلا - ثابت ؛ ولكن ليس ذلك ، بمثبت للتفرقة في القدم والحدوث ، أو ما يترتب على ذلك .

فاستوى الكل فى نسبة الإيجاد .

غايته : بعضه بالأسباب الاعتيادية ، والبعض لا .

وهو قول المعتزلى أيضا .

وقد أورد على الشارح غير ذلك ، ولأحاجة إلى الإطالة لذكره .



والحاصل : أن تحقيقه هذا ، ما أفاد إلا زيادة قول فى المسألة ، من غير فائدة .

والحق أن لاسبيل إلى القول بقدم الألفاظ .

ولا إلى القول ، بترتيب الألفاظ الخيالية فى ذاته تعالى ، مع الاختصاص

باسم الكلام .

وليكن هذا محل وفاق بيننا .

وبين جميع الخصوم .

وأن ليس معنى القرآن ، أو الكلام ، إلا هذه الألفاظ المقروءة بالألسن المكتوبة في المصاحف ، المتفق على حدوثها .

وما ورد في النصوص ، من أنه غير [مخلوق] فتوالة بغير [مختلق] كما قيل .
وما في إطلاقات النبيين ، من أنه تعالى متكلم ، فمؤول أيضا ؛ بأنه مجاز أو ما يشبهه .

وأما إثبات صفة حقيقية قائمة بذاته ، تكون منبعاً لإفاضة هذه الأقوال ، المقدسة ، على النبيين ، عليهم الصلاة والسلام ، ويطلق على هذه الصفة لفظ الكلام ، وبها يطلق على الله متكلم ، على سبيل التجوز والتشبيه ، فذلك أمر يطلب بالبرهان .



وإن أحببت أن تسمع قليلاً في ذلك ، فأقول :
قد أثبتنا بالبرهان أن الحق تعالى جواد ، وأنه لا يفيض إلا ما فيه صلاح عالم الإمكان .

ولا يصدر عنه العبث بالضرورة .

ومن البين أن ذلك لا ينشأ عنه بالقهر والقسر ، من خارج أو داخل ، فليكن ذلك ناشئاً عنه ، لوصف الحجة المشار إليه بقوله :
[فأحببت أن أعرف] .

فذلك الوصف هو المنبع والمبدأ ، لفيض كل خير ، على عالم الاستعداد ، في كل حقيقة بما يليق بها .

وذلك الوصف غير سائر الأوصاف المتفق عليها ، بالضرورة ، ضرورة تحقق جميعها بدون تحققه بالإمكان لذاتها .

[٢١٠] [وأسماء الله تعالى توقيفية]

أى لا يجوز إطلاق اسمٍ عليه ، ما لم يرد به إذن الشارع .
قال فى المواقف وشرحه .

[ليس الكلام فى الأسماء الأعلام الموضوعة فى اللغات .

ولما كان بلوغ نوع الإنسان ، إلى حقيقة كماله ، فى جميع مراتبه اللاتقة به ، مرتبا على ما أودع الحق فيه ، من حقيقة الاختيار التى منشأ تحققها العلم بالغايات .
وذلك العلم لا يكون له إلا بمرشد حقيقى ، له تطلع تام إلى سر الحق ، فيفاض عليه مافيه إرشاد هذا النوع ، وهو الكلام المنزل على ذلك المرشد الذى هو النبى الصادق .

فذلك الكلام إنما كان منبع فيضه ، ذلك الوصف الحقيقى ، القائم بذاته ، الذى هو الحب الحقيقى ، لمفيض مافيه الصلاح الحقيقى لجملة العالم .
وذلك الكلام إنما هو تفصيل لنوع ما أجمل فى هذا الوصف .
وأن تلك الصفة أزلا وأبدا ، حيث لا مخاطب ولا مأمور هناك ، بدون لزوم ما يوجب اعتراضا .

وأنها ليست بأمر ولا نهى ، ولا غيرها .

وإنما تلك من تفاصيل ما اقتضته تلك الصفة .

نم اختصاص اسم الكلام ، من بين سائر الآثار ، بالإطلاق على تلك الصفة ، لما أنه الموصول إلى حقيقة المعرفة . التى هى غاية كل ذرة ، فى عالم الوجود ، على ما أشير إليه فى حديث الحب المتقدم

وهذا قول مجمل : فاطلب تفصيله من غير هذا الكتاب ، بل تحته سر عجيب ، فأدخل يدك فى جيبك تخرج آية أخرى ، فافهم .

[٢١٠] [وأسماءه تعالى توقيفية . . . الخ] .

وإنما النزاع فى الأسماء ، المأخوذة من الصفات والأفعال .

فذهب المعتزلة والسكرامية ، إلى أنه إذا دل العقل ، على اتصافه تعالى بها ، جاز الإطلاق عليه تعالى ، سواء ورد بذلك الإطلاق ، إذن الشارع ، أو لم يرد . وكذلك الحال فى الأفعال .

وقال القاضى أبو بكر من أصحابنا :

كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى ، جاز إطلاقه عليه ، بلا توقيف ؛ إذا لم يكن إطلاقه موها ، لما لا يليق بكبريائه .

فمن ثم لم يجوز أن يطبق عليه تعالى ، لفظ [العارف] : لأن المعرفة قد يراد بها علم ، يسبقه غفلة .

ولا لفظ [الفقيه] لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه ، وذلك مشعر بسابقة الجهل .

ولا لفظ [العاقل] لأن العقل علم مانع عن الإقدام ، على ما لا ينبغى . مأخوذ من [العقل] .

وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى إلى ما لا ينبغى .

ولا لفظ [الفطن] لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع ، فتكون مسبقة بالجهل .

ولا لفظ [الطيب] لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب .

أقول : فصل القول فى المسألة ، أن إطلاق الأسماء المفهمة نقضا يبادئ النظر ، ممنوع إلا إذا ورد الشرع بها .

ثم لا يقاس عليها فى الإطلاق ، بل لا بد من التوقيف .
كاسم [الصبور] الذى يفهم تحمل المشاق مثلا .
فإذ ورد الشرع بإطلاقه ، جاز ، ووجب تأويله .

إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع من إيهام ما لا يسوغ في حقه تعالى .
وقد يقال : لا بد مع نفي ذلك الإيهام ، من الإشعار بالتعظيم ، حتى يصح
الإطلاق بلا توقيف .

وذهب الشيخ الأشعري ومتابعوه ، إلى أنه لا بد من التوقيف ، وهو المختار ،
للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا ، لعظم الخطر في ذلك .
فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل ، بمبلغ إدراكنا ، بل لا بد من الاستناد
إلى إذن الشارع] .

اتهى .

قلت : وذهب الإمام الغزالي ، إلى جواز إطلاق ما علم اتصافه تعالى به ، على
طريق التوصيف دون التسمية ؛ لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت مدلولها ، فيجوز عند
ثبوت المدلول ، إلا لما نفع ؛ بخلاف التسمية ؛ فانها تصرف في المسمى .

ثم لا يجوز أن يطلق ما بمعناه .

وأما الألفاظ التي لا تفهم إلا الكمال ، ولا يشوب ظاهرها ، شائبة النقص ،
فيجوز إطلاقها على الله تعالى بلا حرج .

ولكل قوم أن يصطلحوا في ذلك على ما شاءوا كيف ... ؟ ولنا أن نستدل على
إثبات صفات كمالية للواجب تعالى ، ثم نعبر عنها بمشتق ، يطلق عليه ، وإن هذا
إلا تسمية .

وأما من فرق بين التسمية والتوصيف ، فذلك رجل قد خنقته العربية .
وإطلاق القول في المنع جهل بموارد اللغات ؛ وقصور في الاطلاع ، كيف ... ؟
ولم يرد نص بإيجاب تغيير الألفاظ غير العربية ، مما يدل على الله تعالى ، وإن أمكن
التأويل في بعضها بالتوصيف ، لم يمكن في الآخر .
ك [ديو] في الفرنسية .

[٢١١] ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم ، ومن يجري مجراها .
وهو تعالى منزّه عن يتصرف فيه .

هذا كلامه ، ويشكل ذلك بلفظ .

[٢١٢] خدای وتکری ، وأمثالها ، في سائر اللغات ، مع شيوعها من غير تكبير .

[٢١٣] اللهم إلا أن يقال : إن لفظ خدای ، معناه خود اينده . أى الموجود بذاته .

وحينئذ يكون مراد فالواجب الوجود كما ذكره الإمام الرازي ، في بعض تصانيفه .

[٢١٤] ويقال بمثل ذلك في سائر أسمائه ، بحسب سائر اللغات ، إن أمكن .

وأما إطلاق واجب الوجود ، وصانع العالم ، وأمثالها ، فالظاهر أنه بطريق التوصيف ،

لا بطريق التسمية .

و [دثو] في الهندية .

و [ايزد] و [يزدان] في الفارسية .

فإنها عند أهل اللغة أعلام ، على ذات الرب ، لا يفهم منها معنى التوصيف بوجه

[٢١١] [ولا ولاية عليه ، إلا للأب والأم . . . الخ] .

أقول : ماذا يصنع هذا الفاضل ، في الأعلام التي بالعلبة ، والتي وضعها قوم

ابتداء لتعارفهم .

[٢١٢] [خدای وتکری] بفتح التاء وكسر الكاف المغلظة .

والأول ، أى خدای ، اسم الله بالفارسية .

والثاني ، أى تکرى ، اسمه بالتركية .

[٢١٣] [اللهم إلا أن يقال . إن لفظ « خدای » معناه « خود اينده » ...]

أى الموجود بذاته .

« خود » بالفارسية « النفس » و « اينده » اسم قاعل من « امدن » بمعنى

« المجيء » أى آت بذاته .

[١١٤] [ويقال بمثل ذلك . . . الخ] .

[والمعاد] أى الجسمانيّ؛ فإنه المتبادر عند أهل الشرع؛ إذ هو الذى يجب الاعتقاد به، ويكفر من أنكره [حق] بإجماع أهل الملل الثلاث .
وبشهادة نصوص القرآن فى المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل ،
كقوله تعالى :

« أَوْ لَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ ، فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ .
وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟
قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ » .

قال المفسرون : نزلت هذه الآية فى أَبِي بَنِي خَلَفٍ . خاصم النبي صلى الله عليه وسلم ، وأتاه بعظم قد أَرَمَّ وبَلِيَ ، قبضه ففتته بيده ، وقال :
يا محمد ، أترى الله يحيى هذا بعد ما أَرَمَّ ؟

فقال صلى الله عليه وسلم - : نعم ويعثك ، ويدخلك النار .
وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ؛ ولذلك قال الإمام :

الإنصاف أنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ،
وبين إنكار الحشر الجسماني .

[٢١٥] قلت : ولا الجمع بين القول بقدم العالم، على ما يقول به الفلاسفة، وبين
الحشر الجسماني أيضاً .

من أين أتى له أن فى كل لغة هذا النحت ، والقلب ، موجود ؟

[٢١٥] [قلت : ولا القول بقدم العالم . . . الخ] .

أقول : أى ولا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم ، على ما بينته الفلاسفة من
الاستدلال على قدم الأنواع ، وبين الحشر الجسماني .

لأن النفوس الناطقة ، التى هى نوع من أنواع العالم ، تكون غير متناهية على هذا

لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية ، فيستدعى حشرها جميعا ،
أبدانا غير متناهية في أمكنة غير متناهية .

وقد ثبت تنهى الأبعاد بالبرهان ، و باعترافهم .

[تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح] .

بإعادة البدن المعدوم بعينه ، عند بعض المتكلمين ، بل أكثرهم .

أو بأن يجمع الأجزاء المتفرقة ، كما كانت أولا ، عند بعضهم ، وهم الذين ينكرون
جواز إعادة المعدوم ، موافقة للفلاسفة ، وهم يدعون بداهة استحالة ، و يزعمون أن
إقامة الدلائل للتنبيه عليها .

التقدير ، أى تقدير قدم النوع ، فيستدعى حشرها جميعا ، أبدانا غير متناهية ، حيث
لا يمكن تعلق نفسين ، أو أزيد ، بيدن .

بل تعلق نفسين أو أزيد بيدن واحد ، لا يكون معه بد من أبدان غير متناهية ؛
فإن النفوس على هذا لا تحيطها مراتب العدد .

والأبدان غير المتناهية ، تفتقر إلى امتداد غير متناه ، وقد قام البرهان على بطلان
عدم تنهى الأعداد ، وقرّر أيهم عليه ، أى الفلاسفة القائلون بقدم العالم لا يمكنهم
القول بالتحشر الجسماني .

فيتحتم منهم إنكاره .

ومنكره كافر

فهم كفار .



أقول :

أولا : أعجب لهذا الحق ، كيف نسب هذا القول للفلاسفة على الإطلاق ، مع
أن منهم من صرح بنفى لزوم قدم النوع ، كالشيخ الرئيس .

[٢١٦] منها ما ذكره ابن سينا ، في التعليقات :

« إنه إذا وجد الشيء وقتنا ما ، ثم لم يعدم ، واستمر وجوده في وقت آخر .
وعلم ذلك ، أو شوهد .
علم أن الوجود واحد .
وأما إذا عدم ، فليكن الوجود السابق [١] .

واحتج على ذلك في كثير من كتبه ، وتبعه على ذلك ، الجم الفقير منهم .
والذين يتوهم من كلامهم القول بالقدم النوعي ، لم يكن يكن مصرّحاً في أقوالهم .
وثانيا : حيث صرحوا بثبوت الحشر الجسماني ، وصرحوا بقدم الأنواع ، على
ما زعمه ، فهم بالحشر مؤمنون ، وما ألزمه عليهم ، لازم مذهب ، ولازم المذهب ليس
بمذهب ، كما هو مشهور .

وثالثا : لم لا يصح الجمع ، بين القولين ، مع جواز أن يجعل النص من قبيل المتشابه
الذي لا مجال للرأى فيه ، ولا يعلم معناه فتؤمن بحشر جسماني لا يعلم ما معناه ؟ وما
كيفيته ؟ بل كما أراد القائل إجمالا ، كما في سائر التشابهات ، أو يدخله التأويل بوجه ما .
وواعجبا ! ! كيف إن الشارح فيما تقدم في مسألة الوعد والوعيد ، قد جعل جميع
الأخبار إنشاءات للتهديد ، والترغيب ، ثم جاء ههنا وسد باب التأويل ، كانه العالم
يحكم ما يريد .

ورابعا : أن هذا الشارح قال في رسالته « الزوراء » بقدم العالم بالشخص ، فضلا
عن النوع ، فكيف ساغ له التكلم بمثل هذا الكلام ، في هذا الكتاب ؟ .
فإن قال : لكل مقام مقال ، فللحكماء مثل هذه المقالة ، وكأني أرى الشارح
ناقدا يقوده غير .

[٢١٦] [منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات . . . الخ] .

أقول : ذكر الشيخ في التنبيه على استحالة إعادة المعدوم ، برهانا متبنا .

وليكن المعاد الذى حدث [ب].

وليكن المحدث الجديد [ح].

وليكن (ب) ك [ح].

فى الحدوث ، والموضوع ، والزمان ، وغير ذلك ، ولا يخالفه إلا بالعدد .

فلا يتميز [ب] عن [ح].

فى استحقاق أن يكون [ا] منسوباً إليه دون [ح].

فإن نسبة (ا) إلى أمرين متشابهين من كل وجه ، إلا فى النسبة التى ينتظر ، هل يمكن أن يختلفا فيها ، أو لا يمكن ؟ .

لكنهما إذا لم يختلفا فيها ، فليس أن يجعل لأحدهما ، أولى من أن يجعل للآخر .

فإن قيل : إنما هو أولى لـ [ب] دون [ح] لأنه كان لـ [ب] دون [ح] .

فهو نفس هذه النسبة ، وأخذ المطلوب فى بيان نفسه .

بل يقول الخصم : إنما كان لـ [ح] .

تحقيقه : أنه لو انعدم شيء بالعدم الصرف ، بحيث يصدق أنه قد زال وجوده بالكلية ، فإعادته ليست إلا إيجاداً من العدم الصرف .

وما يوجد من العدم الصرف ، ليس أولى به ، أن ينسب إلى وجود آخر قد كان ، من أن ينسب إلى أنه وجود مبتكر مخترع .

فالحكم بأنه معاد ، ترجح بلا مرجح .

إن قلت : إن مشابهته للوجود الأول على وجه ، بحيث يسوغ أنه هو بدون تفاوت بينهما إلا بالزوال فى السابق ، والإيجاد فى اللاحق ، ترجح أنه معاد الأول ، لا مخترع .

قلت : إن المشابهة لم تخرجه عن كونه موجوداً من العدم الصرف ، فليكن مبتدأ مماثلاً للوجود الأول ؛ إذ قد جوزت إيجاد المائل التام ، فلا ترجيح .

وبهذا التحقيق يندفع ما أورده عبد الحكيم على هذا التنبيه ، أخذاً من سلفه ، فافهم فلست أطيل فى بيان البدييات .

[٢١٧] بل إذا صح مذهب من يقول : « إن الشيء :

يوجد فينعدم ، من حيث هو موجود .

ويبقى من حيث هو ذاته بعينه ذاتا ، ولم ينعدم من حيث هو ذات .

ثم أعيد إليه الوجود .

أمكن أن يقال بالإعادة ، إلى أن يبطل من وجوه أخرى .

وإذا لم يسلم ذلك ، ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ، ذاتا ثابتة ، لم يكن أحد

الحادثين ، مستحقا لأن يكون له الوجود السابق ، دون الحادث الآخر . بل :

إما أن يكون كل منهما معادا .

أولا يكون كل واحد منهما معادا .

وإذا كان المحمولان الاثنان ، يوجبان كون الموضوع لهما ، مع كل واحد منهما ،

غير نفسه مع الآخر .

فإن استمر موجودا واحدا ، وذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد

القائم ، موجودا ، أو ذاتا ، شيئا واحدا .

وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين .

فإذا فقد استمراره في نفسه ، ذاتا واحدة ، بقيت الاثنينية الصرفة ، لا غير «

هذا كلامه .

[٢١٧] [بل إذا صح . . . الخ] .

أقول : هذا بيان أن القول بجواز إعادة المعدوم ، يصح على قول من قال :

إن للمعدوم ذاتا ثابتة ، يعرض لها الوجود ويزول عنها ، وهي هي ، فالذات لا

تختلف ذاتيتها ، في حال الوجود ، أو العدم .

فيصح أن يقال : عرض لها الوجود ثم زال ، ثم يعرض لها ثانيا بدون لزوم محال .

فيجوز الإعادة ، حتى تبطل الإعادة من حيثية أخرى .

أما إذا لم يسلم القول بثبوت ذات المعلوم ، فما تسميه معادا ، لا يكون أولى بكونه معادا ، من أن يكون الحادث الابتدائي ، أيضا معادا .
بل إما أن يكون كل منهما معادا .

وإما أن يكون كل منهما مبتدأ .

ولمّا استشعر أن يقال : لو سلّم قول القائل بثبوت ذات المعلوم ، لم يصح القول بإعادة المعلوم أيضا ؛ فإن الوجود الزائل غير الوجود الطارئ ، فيختلف المعروض لهما باختلافهما ، فلا يكون الأول معادا .

فإن حكمت بأن تغاير المحمول ، لا يستوجب تغاير الموضوع ، فاحكم بذلك على القول بأن ليس للمعلوم ذات ثابتة .

أجاب بأنه إذا كان المحمولان المتغايران يوجيان كون الموضوع لهما ، مع واحد منهما ، غير نفسه مع الآخر ، فذلك الموضوع الواحد لهما :

إن استمر موجودا واحدا ، أو ذاتا ثابتة واحدة ، كان باعتبار الموضوع الواحد قائم .
حال كونه موجودا .

وحال كونه ذاتا ثابتة .

شيئا واحدا ، أى يحكم العقل بأنه واحد .

وإن كان بحسب اعتبار المحمولين ، شيئين اثنين ، والاختلاف الاعتبارى لا يضر بوحدة الذات ، التى الكلام فيها .

أما إذا فقد استمراره ، بأن انعدم ، بحيث لم يبق مشارا إليه بوجه ، ثم حل الوجود على ثانية وجدت من عدم بحت ، فما بقى إلا اثنية صرفة ، ذاتا واعتبارا .

إذ كان كل واحد مخترعا أصالة ، كسائر الموجودات المتباينة ، فلو سلّم قول من قال : بثبوت الذات فى العدم ، لصح أن يكون المعاد عين الأول ، والتغاير الاعتبارى لا يضر الوحدة .

[٢١٨] وربما يخالج الأوهام أنه إذا عدم في الخارج ، يبقى في نفس الأمر ، بحسب وجوده في الذهن ، فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ، كما لو كان ثابتاً في العدم .
ووجه التفصي أن الموجود في الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية المكتتفة بالمشخصات الذهنية .

واتحادها مع الوجود الخارجى ، بمعنى أنها بعد التجريد ، عينه ، فليست إياه مطلقاً بالفعل .

وأيضاً كما أن المعدوم موجود في الذهن ، كذلك المبدأ المفروض موجود فيه أيضاً .
فليست نسبة الوجود الثانى ، إلى المعدوم السابق الوجود ، أولى من نسبته إلى المبدأ المفروض ، فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق .

بخلاف ما لوقيل : بعدم ثبوت الذات في العدم ، فإنه يختلف الذاتان .

فالدليل دليل واحد ، كما هو المتبادر من عبارة الشارح ، لا دليان كما زعموا .

[٢١٨] [وربما يخالج الأوهام . . . الخ] .

أقول : هذا وهم نشأ من أنه إذا سلم القول بثبوت ذات المعدوم ، صح القول بإعادته وجوابه .

حاصل الوهم : أننا ، وإن نقل : بثبوت ذات للمعدوم في العدم ، ولكن نقول بانحفاظ وحدته الشخصية في نفس الأمر ، بسبب وجوده الذهني الخيالى ؛ فإن الصور الخيالية حاكية عن الأشخاص الخارجية ، بحيث لو كانت في الخارج ، لكانت عين تلك الأشخاص ، فتكون الهوية الشخصية محفوظة بتلك الصور ، ويرد عليها الوجود ، بدأ وإعادة ، كما لو كان له ذات في العدم ، فلا يلزم عدم الترسيع في النسبة .

وحاصل الجواب : أنه إنما يتم القول بصحة الإعادة ، لو كان :

معروض الوجود الأول .

والعدم .

والوجود الثانى.

شخصا واحدا ، بحيث لا يختلف أصلا ، أو يختلف اختلافا لا اعتباره فى الشخصية ، كالاختلاف بالمحمول ، على ما سبق .

والصور الذهنية ، سواء كانت خيالية ، أو غير خيالية ، ليست هى الشخص الخارجى بعينه بالذات ؛ فإن الموجود فى الذهن ، بالحقيقة ، هو الهوية الذهنية ، أى الصورة المكتتفة بالعوارض الذهنية ، فيستحيل أن يكون الشخص الخارجى بعينه ، وإلا لزم أن يكون شخص واحد ، متعينا بتعيينين : ذهنى ، وخارجى .

وأن يكون شخص واحد ، متعينا بتعين العرض ، وتعين الجوهر ، معا . وهو باطل بالبدهة .

فوجب أن يكون عند التعين بأحد التعيينين ، قد زال التعين الآخر ، فيزول التعين الخارجى للصورة ، حتى يعترضها التعين ذهنى .

وكذا ذهنى ، فتكون الصورة الذهنية ، غير الشخص الخارجى بالشخص . واتحادها معه - كما هو المشهور على لسان القوم - إنما هو بمعنى أنها لو جردت عن المعينات الذهنية ، لصح أن تكون متعينة بتعيينه عند الوجود فى الخارج ، فتكون عينه ، فليست إياه بالفعل مطلقا .

ولكن بعد تجريدها عن الفواشى الذهنية ، وصيرورتها مطلقة ، حتى عن الاطلاق ، ثم ضم الوجود الخارجى إليها ، فلم تنحفظ الوحدة الشخصية ، من حيث هو شخص موجود ، ولا تتصور الإعادة إلا بذلك .



وحاصل الكلام: أن الشخصية والتعين للخارجيات ، ليست إلا الوجود الخارجى ؛ فإذا زال زالت كما تقدم بيانه ، فى بحث العلم .

.

وإلا فالصورة - خيالية كانت ، أو غيرها - عند نسبتها إلى الخارجيات ، قابلة لأن تنطبق على عدد كثير ، في عالم الخارج .

ويشهد لذلك مايفعله مهرة المصورين ، من جعل صور كثيرة ، تحاكي صورة واحدة ، بحيث لا امتياز بينها ، إلا بمباينة الوجود ، اللهم إلا عند حضور المادة .

فذلك هو اعتبار الوجود فتفكر ، فمن ثم صح للشارح أن يقول :

[وأيضاً كما أن ... الخ] .

وحاصله : أن تلك الصورة الذهنية ، تكون حاكية عما فرضناه ، مبتدأ مما تلا

لزيد ، بأتم الماثلة ، فيعود عدم الترجيح ، فكأنه قال :

أولاً : لا انحفاظ .

وثانياً : عدم الترجيح لازم .

ولدقة المطلب ، قال الشارح :

[فتأمل ؛ فإنه دقيق ، وبالتأمل حقيق] .

وقد خفي مقصده هذا ، عن جميع من رأيت كلامه من الناظرين في كلام

الشارح ، فبعدوا عن الغرض في كلامهم ، وخلطوا كثيراً .



وقد أجابوا عن الوهم أيضاً ، بأن الكلام في جواز إعادة المعدوم ، في الخارج ،

بوجود خارجي كان له .

أو لمعدوم في الذهن ، بوجود ذهني كان له .

فلا بد من انحفاظ ذات كليّ ، في كل ؛ وإلا فما التعلق بين الوجود الخارجي ،

والانحفاظ الذهني ؟ .

ولا بأس بهذا الجواب أيضاً للمتأمل .

[٢١٩] ومنها أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ؛ فإن الوجود سابقا ولا حقا ، شيء واحد .
وأورد عليه أن اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد .
واستحالته أول المسألة .
ولا يخفى عليك أن معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا ، عبارة عن كون وجود الشيء الأول ، متقدما على وجود الشيء الثاني .
واعتبر ذلك بالدور ؛ فإنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ، بمعنى أن يكون وجوده مثلا ، متقدما على وجود نفسه .
فلو أعيد المعدوم ، لزم تقدمه بالوجود على نفسه .
فكما يحكم العقل بيطلان تقدم الشيء على نفسه ، تقدما ذاتيا - كما يلزم في الدور -
يحكم بيطلان تقدمه على نفسه ، تقدما زمانيا .
وإذا استحال إعادة المعدوم ، تعين الوجه الثاني ، وهو أن تكون الإعادة بجمع الأجزاء المتفرقة ، وتأليفها ، كما كانت أولا .

[٢١٩] [ومنها : أنه لو أعيد المعدوم ، لزم تخلل العدم . . . الخ] .
أقول : ببرهان آخر يبينه على استحالة إعادة المعدوم .
حاصله : أن الموجود في الحالتين شيء واحد ، فلو تخلل بين الوجودين عدم ، لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه .
واستحالته بديهية .
وأورد على هذا ، أن اللازم تخلل عدم ، بين وجودين لشيء واحد ، وهو أول المسألة ، وأخذ استحالته في الدليل مصادرة .
وأجاب الشارح بأن معنى تقدم شيء على شيء ، مطلقا - أى بالذات ، أو بالزمان -
عبارة عن كون وجود الأول ، متقدما على وجود الثاني ، بحيث يكون وجود الثاني ،
منعدما في مرتبة وجود الأول ، أو زمانه .

[٢٢٠] لا يقال . لو ثبت استحالة إعادة المعدوم ، لزم بطلان الوجه الثاني أيضاً ؛ لأن أجزاء البدن الشخص ، كبذن زيد مثلاً ، وإن لم يكن له جزء صوري ، لا يكون بدن زيد إلا بشرط اجتماع خاص ، وشكل معين .
فإذا تفرق أجزاؤه ، وانتفى الاجتماع والشكل المعينان ، لم يبق بدن زيد .
ثم إذا أعيد :
فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل ، بعينهما .
أولاً .

فلو قلنا : بإعادة المعدوم ، لزم كون الشيء موجوداً ، قبل كونه موجوداً .
وكما يحكم العقل باستحالة ذلك ، في الدور المستلزم لتقدم وجود الشيء على وجوده ،
تقدماً ذاتياً .
يحكم باستحالاته في الإعادة المستلزمة :
لوجود الشيء ، قبل وجوده .
وتقدم وجوده على وجوده ، تقدماً زمانياً ، كما هنا .
وإلا لجاز الدور أيضاً ، بأن يكون شيء واحد ، معدداً لنفسه ، بأن يكون وجوده موقوفاً على عدمه ، بعد وجوده .
فيجب أن يوجد فينعدم ، ويكون ذلك جزء علة وجوده الثاني ، فيلزم توقف الشيء على نفسه بالذات ، وهو الدور .
ويكون منه سفسطة عظيمة .



ومن الأدلة على إحالة إعادة المعدوم ، أنه لو جاز ذلك ، لم يحصل لنا القطع بأن شيئاً من الأشياء ، مبتدأً ، لجواز أن يكون قد وجد ، ثم انعدم صرفاً ، ثم وجد بكمالات كثيرة .
[٢٢٠] [لا يقال : لو ثبت . . . الخ] .

وعلى الأول : يلزم إعادة المعدوم .

وعلى الثانى : لا يكون المعاد بعينه ، هو البدن الأول ، بل مثله ، وحينئذ يكون تناسخا .

ومن ثم قيل :

« مامن مذهب ، إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » .

لأقول : إنما يلزم التناسخ ، لو لم يكن البدن المحشور ، مؤلفا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول .

وأما إذا كان كذلك ، فلا يستحيل إعادة الروح إليه ، وليس ذلك من التناسخ . وإن سمي مثل ذلك تناسخا ، كان مجرد اصطلاح ؛ فإن الذى دل على استحالة الدليل ، تعلق نفس زيد ، ببدن آخر ، لا يكون مخلوقا من أجزاء بدنه .

وأما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الأصلية بعينها ، مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق ، فهو الذى نعتيه بالحشر الجسمانى .

وكون الشكل ، والاجتماع ، بالشخص ، غير الشكل الأول ، والاجتماع السابق ، لا يقدح فى المقصود ، وهو حشر الأشخاص الإنسانية ، بأعيانها .

فإن زيدا مثلا شخص واحد ، محفوظ وحدته الشخصية ، من أول عمره إلى آخره ، بحسب العرف والشرع ؛ ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا ، بعد التبدل ، بما لزمه قبله .

فكما لا يتوهم أن فى ذلك تناسخا ، لا ينبغى أن يتوهم فى هذه الصورة أيضا .

وإن كان الشكل الثانى ، مخالفا للشكل الأول ، كما ورد فى الحديث :

« إنه يحشر المتكبرون ، كأمثال الذر .

أقول : معارضة ، لتجويز الحشر الجسمانى ؛ عن تفريق .

حاصلها : لو ثبت استحالة إعادة المعدوم لاستحال الحشر بالجمع بعد التفريق أيضا .

وذلك لأن زيدا ، إنما يعاد ، على أنه زيد ، إذا كان قد أعيد بجميع أجزائه

الداخلة فى شخصيته ، التى من جعلتها جزؤه الصورى ، الذى ينعدم بتفريق الأجزاء .

وإن ضرس الكافر مثل أحد .

وإن أهل الجنة جرد ، مرد ، مكحولون » .



والحاصل أن المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس إلى بدن ، هو ذلك البدن بحسب

الشرع والعرف .

ومثل تلك التبدلات والتغيرات التي لا تقدح في الوحدة ، بحسب العرف والشرع .

ولا تقدح في كون المحشور ، هو المبدأ . فافهم ذلك .

فلو أعيد بجميع ماهو به زيد ، لأعيد هذا الجزء الصوري أيضا ، وقد كان أنعدم ،

فيلزم إعادة المعدوم .



فإن قلت : لانسلم أن للمعدوم جزءاً حقيقياً نسميه بالصورة ، حتى ينعدم ولا يعاد .

بل ليس المركب إلا نفس الأجزاء ، والهيئة اعتبار عقلي .

قلت : إن لم يكن جزء صوري ، فلا محيص لك عن أن تقول : بأن بدن زيد ،

ليس بدن زيد ، بما هو مجرد الأجزاء ، على أي تركيب ، .

بل لا بد أن يكون على تركيب خاص ، وشكل معين .

وذلك بديهى .

فإذا تفرقت الأجزاء ، فلا محالة زال الاجتماع ، والترتيب ، والشكل .

فإن أعيد الاجتماع الأول ، والترتيب والشكل الأولان ، فهذا هو إعادة المعدوم ،

وقد بطلت .

وإن لم تعد ، بل تركبت الأجزاء ، على ترتيب وشكل ، سوى الأول ، ضرورة

تغاير الاجتماعين ، فليس المعاد هو الأول ، بل ما يشبهه قد وجد .

وتعلق النفس به ، تعلق بغير بدنها الأول . وهو تناسخ .

ومن ثم قيل :

[مامن مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ] .

[٢٢١] واعلم أن المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ، ويكفر منكره .
وأما المعاد الروحاني ، أعني التذاذ النفس بعد المفارقة ، وتألمها ، بالذات والآلام العقلية ، فلا يتعلق التكليف باعتقاده ، ولا يكفر منكره . ولا منع شرعا ولا عقلا من إثباته .

قال الإمام في بعض تصانيفه :
« أما القائلون بالمعاد الروحاني ، والجسماني ، معا ؛ فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشرعية ، فقالوا :
دل العقل على أن سعادة الأرواح ، بمعرفة الله تعالى ، ومحبته .
وأن سعادة الأجسام ، في إدراك المحسوسات .

والمراد أكثر المذاهب .



وحاصل الجواب : أنا لا نعني من الحشر الجسماني ، إلا أن تجتمع الأجزاء المتفرقة الأصلية ، وتحلها الحياة ، وإن اختلف الترتيب ، بالشخص .
فإنه لو أعيد إلى مثل التركيب الأول ، فزيدهو زيد ، لغة وشرعا ، وهو الظاهر ، ولا يكون تناسخا محالا ، إلا لو كانت الأجزاء أجنبية عن بدن الروح ، وإلا فيلزم التناسخ في كل ما زاد عمره ، عن عشر سنين .
فإنه قد وقع الاتفاق ، على أنه في كل عشر سنين يزول جميع أجزاء البدن التي قد كانت في أول العمر ، ويحدث بدن آخر ، مع أن هذا لا يعد تناسخا ، بإجماع النافين للتناسخ ومثبتيه .

بل يلزم التناسخ في كل يوم صحة بعد مرض ، وعكسه ، بل في كل يوم ، لتحقيق تطاير الأجزاء البدنية ، وتجدد مثلها في كل حين .

فالمجموع المتجدد ، غير المنعدم .

[٢٢١] [واعلم أن المعاد الجسماني . . . الخ] .

والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة ، غير ممكن ؛ لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم القدس ، لا يمكنه أن يلتفت إلى شيء من اللذات الجسمانية .

ومع استغراقه في استيقاء هذه اللذات ، لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية . وإنما تعذر هذا الجمع ، لكون الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم ؛ فإذا فارقت بالموت ، واستمدت من عالم القدس والطهارة ، قويت وكملت .

فإذا أعيدت إلى الأبدان مرة ثانية ، كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين . ولا شبهة في أن هذه الحالة ، هي الغاية القصوى من مراتب السعادة » .



قلت : سياق هذا الكلام مشعر بإثبات الروحاني ، إنما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة .

فإثباته ليس من المسائل الكلامية .

وهذا ، كما أن الرئيس أبا علي - مع إنكاره المعاد الجسماني - على ما بسطه في كتاب المبدأ والمعاد ، وبالغ فيه ، وأقام الدليل - بزعمه - على نفيه ، قال في كتاب « النجاة » و « الشفاء » .

« إنه يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته ، إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث .

وخبراته وشروره ، معلومة ، لا تحتاج إلى أن تعلم .

وقد بسطت الشريعة الحق التي أتانا بها سيدنا محمد ، عليه الصلاة والسلام ، حال السعادة والشقاوة ، التي بحسب البدن .



ومنه ما يدرك بالعقل ، والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالقياس ، إلى نفس الأمر .

أقول : أي كون الأرواح تلتذ في عالم آخر ، سماه الشرع الدار الآخرة ، بلذة جسمية من الأكل والشرب ، وما يشبه ذلك .

وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن . . . » .



وسياق هذا الكلام ، مشعر بأن إثباته للعقاد الجسماني ، ليس من حيث الحكمة ، بل من حيث الشريعة ؛ فإن التمسك بالدليل النقلي ، ليس من وظائف الفلسفة ، فلا يتوهم أن إثباته من المسائل الحكيمية .

بل هو أراد أن يجمع بين الفلسفة والشريعة .



[وكذا المجازاة والمحاسبة] .

لظواهر النصوص المتكثرة ، المشعرة بالجزاء والحساب .
والحكمة في الحساب ، مع أنه تعالى عالم بتفاصيل أعمال العباد ، أن تظهر فضائل المتقين ومناقبهم ، وفضائح العصاة ، ومثالبهم .
على أهل العرصات ، تنميًا لمسرة الأولين ، وحسرة الآخرين .



[والصراط حق] .

للنصوص الشائعة في الكتاب والسنة ، وهو جسر ممدود على متن جهنم ، أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين .
وعلى ذلك ، حمل قوله تعالى :
« وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا » .

وأنكره كثير من المعتزلة : - منهم القاضي عبد الجبار - متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك .

وأن تلك الأجسام التي بسببها تحصل تلك اللذائذ ، أجسام نالت تعلق الروح بها ، في الدنيا ، يجمعها الله بعد تفرقها ، يحياها بعد موتها ، كما قال :

فإنجاده عبث

وإن أمكن ، ففيه تعذيب الأنبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة .

ورد بأن العبور عليه ، أمر ممكن ، بحسب الذات .

غايته أنه محال عادي ، والأنبياء ، والأتقياء ، يجوزون عليه من غير

تعب ، ونصب .

فمنهم كالبرق الخاطف .

ومنهم كالريح الهابة .

إلى آخر ماورد في الحديث .



[والميزان حق] .

وهو عبارة عما يعرف به مقادير الأعمال .

[يجب اعتقاده شرعا ، ويكفر منكره] .

فإن ذهب ذاهب إلى أن تلك اللذائذ الجسمانية ، على وجود أعلى مما يعقله

العوام واستندوا في ذلك للشرع أيضاً ، فلا يصح الحكم بتكفيره ، إذ قد آمن

بالشرع ومافيه .

غايته : قامت القرائن ، عنده ، على ما لم تقم عليه عند غيره .

فاختلفت الأفهام ، لاختلاف المشارب .

وعبارة الشارح ظاهرة ، غنية عن الشرح .

والله أعلم بحقيقة الحال .

إلى هنا انتهى بنا سير الفكر ، فوقف القلم ، والحمد لله ، حيث بالخير ، تم .

وكان ذلك ، في أواخر ذى الحجة الحرام ، سنة اثنتين وتسعين ومائتين وألف

من الهجرة الحمديّة ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله ، وأصحابه .

وايس علينا البحث عن كيفيته ، بل نؤمن به ، ونفوض كيفيته ، إلى الله تعالى .

وقيل : توزن به صحائف الأعمال .

وقيل : تجعل الحسنات أجساما نورانية ، والسيئات أجساما ظلمانية .

وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة :

وهي أن الأعمال أعراض ، وقد عدمت ، فلا يمكن إعادتها .

وعلى تقدير إعادتها ، لا يمكن وزنها .

وعلى تقدير إمكانه ، مقاديرها معلومة لله تعالى ، فوزنها عبث .

ووجه الاندفاع ظاهر .

والحكمة في الوزن ، مثل الحكمة في الحساب ، على أنه ليس يجب علينا بيان

وجه الحكمة ؛ فإن أفعال الله تعالى غير معللة بالأغراض ، ولا يجب عليه شيء .



والميزان عند بعض السلف ، واحد ، له كفتان ، ولسان ، وساقان .

وروى في الحديث ، وذكره بلفظ الجمع ، في قوله تعالى :

« وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ » .

للاستعظام .

وقيل : لكل مكلف ميزان .



[وَخُلِقَ الْجَنَّةُ وَالنَّارَ] .

أي هما مخلوقتان الآن ، لقوله تعالى :

« أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ » .

« وَأَتَقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ » .

ولقصة آدم وحواء .

ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما
والأكثر على أن الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش ؛ لقوله تعالى :
« عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْمُورِ » .
وقوله عليه السلام :
« سقف الجنة عرش الرحمن » .
« وإن النار تحت الأرضين » .



وقالت المعتزلة : إنهما ليستا مخلوقتين الآن ، بل يخلقان يوم الجزاء ؛ لأنهما لو كانا
موجودين .

فأما في عالم الأفلاك .

أو في عالم العناصر .

أو في عالم آخر

والكل باطل .

أما الأولان : فلا أنه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات والأرضين ،
فكيف توجد الجنة والنار معا فيها ؟ .

وأما الثالث : فلا أنه يستلزم الخلاء بينهما .

والجواب : امتناع الخلاء . وعلى تقدير التسليم يمكن أن تكون الفرجة مملوءة
بجسم آخر .

قلت : إذا كانت الجنة فوق السموات السبع ، وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث ،
يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير إشكال .

وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بأن أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح ،
والحكمة في خلق الجنة والنار ، المجازاة بالنواب والعقاب ، وذلك غير واقع ، قبل
القيامة ، إجماعا من المسلمين .

فلا فائدة في خلقهما الآن ، فيكون ممتنعا .
والجواب : أنه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا .
ولئن سلمنا ، فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة .
ولئن سلم ، فلا نسلم أنه غير واقع قبل يوم القيامة ؛ إذ قد ورد في الحديث ، أنه
يفتح للمؤمن في قبره ، باب إلى الجنة ، وللكافر باب إلى النار .
وأن المؤمن يصل إليه من روح الجنة ، والكافر يصل إليه المكروه من النار .
[ويخلد أهل الجنة في الجنة ، و] أما [الكافر] فيخلد [في النار] مطلقا .
وقال الجاحظ ، وعبد الله العنبري :

إن دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند ، دون المبالغ في الاجتهاد ، الساعى
بقدر وسعه ، ولم يهتد إليه ، إذ لا تقصير منه ، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها .
وفي « المنقذ » للإمام حجة الإسلام كلام يقرب منه بعض القرب .
والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والإجماع المتعقد قبل ظهور المخالفين .
على أن الكفار كلهم مخلدون في النار .
وعلى أن المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة .
بعد أن تعذب عصاتهم بقدر المعصية ، أو يعفى عنهم .

وأما الأطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين في النار ، لما روى أن خديجة رضى
الله عنها ، سألت النبي صلى الله عليه وسلم ، عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية ،
فقال : هم في النار .

وقيل : من علم الله منه الإيمان والطاعة ، على تقدير بلوغه ، ففي الجنة .

ومن علم الله منه الكفر والعصيان ، ففي النار .

قال النووي ، في شرح صحيح مسلم :

« الصحيح أن أطفال المشركين من أهل الجنة » .

وقالت المعتزلة : إنهم لا يعذبون ، بل هم خدام أهل الجنة ، لقوله تعالى :
« وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى » .

ولقوله تعالى :

« وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ » .

قلت : هذا الدليل لا يدل على كونهم ، خدام أهل الجنة ، فلا بد لهم من دليل آخر .



[ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار] .

وإن مات بلا توبة ، خلافا للمعتزلة والخوارج .

[بل يخرج آخر إلى الجنة] .

تفضلا لا وجوبا .

والدليل على عدم خلوده في النار ، قوله تعالى :

« فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ » .

والإيمان خير ؛ ورؤيته لا تكون قبل دخول النار إجماعا ، فتكون بعد خروجه ،

فلا يكون مخلدا فيها .

ولقوله عليه السلام :

« من قال لا إله إلا الله دخل الجنة » .

والآيات المشعة بخلود صاحب الكبيرة ، محمولة على المكث الطويل ، جمعا

بين الآيات ؛ فإن الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل ، أعم من أن يكون معه

الدوام ، أو لا .



وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة إن لم يتب ، ليس مؤمنا ولا كافرا .

وقالت الخوارج : إنه ليس بمؤمن - بل مرتكب الذنب مطلقا ، صغيرة كانت

أو كبيرة - كافر .



واختلف العلماء ، في تعريف الكبيرة ، ف قيل :

ما قرن به حد . وهو قاصر .

وقيل : ما قرن به حد ، أو لعن ، أو تعزير ، أو وعيد ، بنص الكتاب أو السنة .

أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به أحد الثلاثة ، أو أكثر منه ؛
أو أشعر بتهاون المرتكب بالدين ، إشعارا مثل إشعار أصغر الكبائر .

كما لو قتل رجلا مؤمنا ، يمتد أنه معصوم الدم ، فظهر أنه يستحق دمه .
أو وطئ زوجته وهو يظن أنها أجنبية .

وقال الروياني ، من أصحاب الشافعي ، هذه الأمور :

وقتل النفس بغير الحق . والزنا . واللواط ، وشرب الخمر ، والسرقة ، وأخذ

المال غصبا والقتل . .

وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر .

وشرط في الغصب ، أن يبلغ دينارا .

وضم إليها شهادة الزور ، وأكل الربا . والإفطار في نهار رمضان بلا عذر .

واليمين الفاجرة . وقطع الرحم ، وعقوق الوالدين ، والفرار يوم الزحف ، وأكل مال

اليتم ، والخيانة في الكيل والوزن . وتقديم الصلاة على وقتها ، وتأخيرها عن وقتها

بلا عذر . وضرب المسلم بغير حق . والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم ، عمدا .

وسب الصحابة ، وكتمان الشهادة بلا عذر . وأخذ الرشوة ، والقيادة بين الرجال

والنساء . والسعاية عند السلطان . ومنع الزكاة ، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر مع القدرة ، ونسيان القرآن بعد تعلمه . وإحراق الحيوان بالنار . وامتناع

المرأة عن زوجها بلا سبب . واليأس من رحمة الله . والأمن من مكر الله . وإهانة

أهل العلم وحملة القرآن . والظهار . وأكل لحم الخنزير .

وفي وجه تأخير صلاة واحدة إلى أن تخرج من وقتها ، ليس بكبيرة . وإنما ترد الشهادة به لو اعتاده .



[والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة] .

والمراد بالعفو ترك عقوبة المحرم ، والستر عليه بعدم المؤاخذه .

[جائز] لقوله تعالى :

« إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » .

وليس المراد بعد التوبة ؛ لأن الكفر بعد التوبة أيضاً كذلك ، فيلزم تساوى ما نفى عنه الغفران ، وما أثبت له .



[والشفاعة] لدفع العذاب ، ورفع الدرجات [حق لمن أذن له الرحمن] من

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمؤمنين بعضهم لبعض ؛ لقوله تعالى :

« يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا » .

وقوله تعالى :

« مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ؟ » .



وعند المعتزلة ، لما يحجز العفو عن الكبائر ، بدون التوبة ، لم تجز الشفاعة له .

وأما الصغائر فمعفو عنها عندهم ، قبل التوبة وبعدها ، فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات .



[وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأهل الكبائر من أمته] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« ادخرت شفاعة لأهل الكبائر من أمتي » .

وهو حديث صحيح . وبذلك يطل مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة ، لأهل

الكبائر ، مستدلين بقوله تعالى :

« وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ، وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ » .

وأجيب عنه بمنع دلالاته على العموم ، في الأشخاص والأحوال .

وإثبات سُلَم ، يجب تخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة .

[وهو مشفع فيهم] .

أى مقبول الشفاعة : قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الإنس والجن ، إلا أن

شفاعته في الكفار ؛ لتعجيل فصل القضاء ، فيخفف عنهم أهوال يوم القيامة .

وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات .

فشفاعته عليه السلام عامة ، قال الله تعالى :

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » .

[ولا يُردُّ مطلوبه] .

لقوله تعالى :

« وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى » .

ولما روى في الحديث :

« إن الله تعالى يقول له : اشفع تشفع ، وسل تعط » .

وهو صلى الله عليه وسلم ، لا يرضى إلا بإخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من

الآيمان ، من النار .

وهذا هو الشفاعة الكبرى ، الذى خص بعض العلماء المقام المحمود ، به .



[وعذاب القبر] .

للمؤمنين الفاسقين ، وللكافرين .

[حق] لقوله تعالى :

« النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ، وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ

أَشَدَّ الْعَذَابِ » .

وقوله تعالى ، على سبيل الحكاية :

« رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ » .

والمراد بـ [الإمامتين] و [الإحياءين] الإمامة الأولى ، ثم الإحياء في القبر . ثم الإمامة فيه أيضا ، بعد سؤال منكر ونكير . ثم الإحياء للحشر .
ولقوله عليه السلام :

« إن أحدم إذا مات ، عرض عليه مقعده بالغداة والعشي .
إن كان من أهل الجنة فمن الجنة .

وإن كان من أهل النار ، فمن النار .

فيقال : هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« استزهوا عن البول ، فإن عامة عذاب القبر منه » .

وقوله عليه السلام :

« القبر إما روضة من رياض الجنة ، أو حفرة من حفر النيران » .

ونقل العلامة التفتازاني ، عن السيد أبي شجاع .

« أن الصبيان يسألون ، وكذا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام » .

وقيل : إن الأنبياء لا يسألون ؛ لأن السؤال - على ما ورد في الحديث - :

عن ربه ، وعن دينه ، وعن نبيه .

ولا يعقل سؤال النبي عليه السلام ، عن نفس النبي عليه السلام .

وأنت خير بأنه لا يدل على عدم السؤال مطلقا ، يدل على عدم سؤال عن نبيه

فقط . وذلك أيضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر .



واختلفت الناس في عذاب القبر .

فأنكره قوم بالكلية .

وأثبتته آخرون ، ثم اختلف هؤلاء .

فمنهم من أثبت التعذيب ، وأنكر الإحياء ، وهو خلاف العقل .
وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل ، بل قال : تجمع الآلام في جسده ؛ فإذا حُشر
أحس بها دفعة . وهذا إنكار لعذاب القبر بالحقيقة .

ومنهم من قال بإحيائه ، لكن من غير إعادة الروح .
ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح معا ، ولا يلزم أن يرى أثر الحياة فيه ؛ حتى
إن المأكول في بطن الحيوانات ، يحى ، ويسأل ، وينعم ، ويعذب .
ولا ينبغي أن ينكر ؛ لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر ، قادر على إخفاء
العذاب والنعيم .



قال الإمام الغزالي في « الإحياء » :

« إعلم أن لك ثلاث مقامات في التصديق بأمثال هذا :
أحدها - وهو الأظهر ، والأصح ، والأسلم - أن تصدق بأن الحية مثلا ، موجودة
تلدغ الميت ، ولكننا لا نشاهد ذلك ؛ فإن هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك
الأمور المملكوته .

وكل ما يتعلق بالآخرة ، فهو من عالم المملكوت .
ألا ترى أن الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل ، وما كانوا يشاهدونه .
ويؤمنون بأنه صلى الله عليه وسلم يشاهده .
فإن كنت لاتؤمن بهذا ، فتصحیح الإيمان بالملائكة والوحى ، أهم عليك .
وإن آمنت به ، وجوزت أن يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ، مالا تشاهده الأمة :
فكيف لا تجوز هذا الميت ؟ .



المقام الثانى : أن تتذكر أمر النائم ، فإنه يرى في منامه حية تلدغه ، وهو يتألم بذلك
حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه ، وقد ينزعج من مكانه .
كل ذلك يدركه من نفسه ، ويتأذى به ، كما يتأذى اليقظان ، وهو يشاهده ، .
وأنت ترى ظاهره ساكنا ، ولا ترى حواله حية .

والحياة موجودة في حقه ، والعذاب حاصل له ، ولكنه في حقه غير مشاهد .
وإذا كان العذاب ألم اللدغ ، فلا فرق بين حية ، تتخيل ، أو تشاهد .



المقام الثالث : أن تعلم أن الحياة بنفسها ، لا تؤلم ، بل الذي يلقاك منها هو السم ،
ثم السم ليس هو الألم ، بل عذابك بالآثر الذي يحصل فيك من السم .
فلو حصل مثل ذلك الآثر ، من غير سم ، لكان ذلك العذاب قد توفر .
وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب ، إلا بأن يضاف إلى السبب
الذي يقضى إليه في العادة .

والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات ، في النفس ، عند الموت .
فيكون آلامها ، كالآلم لدغ الحيات ، من غير وجود الحيات .



فإن قلت : ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة ؟
فاعلم أن من الناس من لم يثبت إلا الأول ، وأنكر ما بعده .
ومنهم من أنكر الأول ، وأثبت الثاني .
ومنهم من لم يثبت إلا الثالث .

وإنما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ، أن كل ذلك في حيز الإمكان ،
وأن من ينكر بعض ذلك ، فهو لضيق حوصلته ، وجهله باتساع قدرة الله تعالى ،
وعجائب تدبيره .

فينكر من أفعال الله تعالى ، ما لم يأنس به ، ولم يألفه ، وذلك جهل وقصور .
بل هذه الطرق الثلاث ، في التعذيب ، ممكنة . والتصديق بها واجب .
ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الأنواع الثلاثة .
ورب عبد يجتمع عليه النوعان .
ورب عبد يجتمع عليه الأنواع الثلاثة .

هذا هو الحق فصدق به » .



[وسؤال منكر ونكير حق] .

لقوله عليه الصلاة والسلام :

« إذا قبر الميت ، أتاه ملكان ، أسودان ، أزرقان .

يقال لأحدهما - : منكر .

وللآخر - : نكير .

فيقولان له : ما كنت تقول في هذا الرجل ؟ .

فإن كان مؤمنا ، فيقول : هو عبد الله ورسوله ، أشهد أن لا إله إلا الله ،

وأشهد أن محمدا عبده ورسوله .

فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا .

ثم يفتح له في قبره ، سبعون ذراعا ، في سبعين ، ثم ينور له فيه .

ثم يقال له : نعم .

فيقول : أرجع إلى أهلي فأخبرهم ، فيقولان : نعم ، كنوم العروس ، الذي

لا يوقظه إلا حب أهله إليه ، حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك .



وإن كان منافقا ، فيقول : سمعت الناس يقولون قولا ، فقلت مثلهم ، لأدري .

فيقولان . قد كنا نعلم أنك تقول ذلك ، فيقال للأرض التامى عليه ،

فقتلتم عليه ، فختلف أضلاعه ، فلا يزال فيه معذبا ، حتى يبعثه الله تعالى من

مضجعه ، ذلك » .



وأنكر الجبائي ، وابنه ، والبلخي ، تسمية للملكين [منكرا] و [نكيرا] .

وقالوا : إنما [المنكر] ، ما يصدر عن الكافر ، عند تلججه ، إذا سئل .

و [النكير] إنما هو تقرير الملكين له .

وهو خلاف ظاهر الحديث .

والأحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه ، وسؤال الملكين ، أكثر من أن تحصى ، بحيث يبلغ القدر المشترك منها ، حد التواتر ، وإن كان كل واحد منها خبر الآحاد .

واتفق عليه السلف الصالح ، قبل ظهور المخالفين .

وأنكره مطلقا ، ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر متأخري المعتزلة ، وبعض الروافض .

متمسكين بأن الميت جماد ، فلا يعذب .

وما سبق حجة عليهم .

ومن تأمل عجائب الملك والملكوت ، وغرائب صنعه تعالى ، لم يستنكف عن قبول أمثال هذا ؛ فإن للنفس نشأة ، وهى فى كل نشأة تشاهد صوراً ، تقتضيها تلك النشأة .

فكما أنا نشاهد فى المنام صوراً ، لا نشاهدها فى اليقظة ، كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن ، أموراً لم نكن نشاهدها ، فى الحياة .

وإلى ذلك يشير قول من قال :

« الناس نيام ، فإذا ماتوا ، انتبهوا » .



[وبعثة الرسل] .

جمع رسول ، وهو من أرسله الله تعالى إلى الخلق ، ليدعوهم إليه ، بالأوامر ، والنواهي الشرعية .

[بالمعجزات] .

جمع معجزة ، وهى أمر يظهر بخلاف العادة ، على يد من يدعى النبوة ، عند تحدى المنكرين ، على وجه يدل على صدقه ، ولا يمكنهم معارضته .
ولها سبعة شروط :

الأول : أن يكون فعل الله تعالى ، أو ما يقوم مقامه ، من التروك .

الثانى : أن يكون خارقا للعادة .

الثالث : أن تتعذر معارضته .

الرابع : أن يكون مقرونا بالتحدى ، ولا يشترط التصريح بالدعوى ، بل تكفى قرائن الأحوال .

الخامس : أن يكون موافقا للدعوى ، فلو قال :

معجزتى : أن أحيى ميتا ، ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه .

السادس . أن لا يكون ما ادعاه وأظهره ، مكذبا له ، فلو قال :

معجزتى : أن ينطق هذا الذئب ، فنطق الذئب ، فكذبه ، لم يعلم صدقه ، بل ازداد اعتقاد كذبه .

بخلاف ما لو قال :

معجزتى أن يحيى الله هذا الميت ، فأحياه ، فكذبه ؛ فإن الصحيح أنه لا يخرج عن المعجزة ، لأن الإحياء ، معجزة ، وهو غير مكذب ، وإنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه . وهو بعد الإحياء مختار ، فى تصديقه وتكذيبه ، فلا يقدر على تكذيبه .

السابع : أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى ، بل مقارنة لها ، أو متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله .

والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة ، كرامات .

[من لدن آدم ، إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، حق] .

أما نبوة حق ؛ فبالآية الدالة على أنه أَمَرَ وَنَهَى ، مع القطع بأنه لم يكن في زمانه بنى آخر ، فهو بالوحى ، لا غير .

وكذا السنة والإجماع .

فإنكار نبوته ، على ما نقل عن بعض البراهمة ، كفر .



واعلم أن السُّمْنِيَّةَ وأكثر البراهمة ، ينكرون النبوة مطلقا .

وبعض البراهمة قالوا : بنبوة آدم عليه السلام فقط .

والصابئة بنبوة شيث وإدريس فقط .

وبعض اليهود بإنكار نبوة غير موسى ، على ما يعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم .

وجمهور اليهود ، والمجوس ، والنصارى ، ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين ، صلى الله عليه وسلم .

وبعض النصارى وبعض اليهود ، ينكرون رسالته إلى غير العرب ، وهو خلاف النص ، حيث قال الله تعالى :

« قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ؛ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا » .

« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ »



وما قيل : إن الاحتياج إلى النبى ، عليه السلام ، كان مختصا بالعرب ، لفشو الشرك فيهم ، دون أهل الكتاب .

فاسد ؛ فإنهم لا ختلال دينهم ، بالنسخ والتعريف ، كانوا فى ضلال مبين .



[ومحمد صلى عليه وسلم ، خاتم الأنبياء] .

أما نبوته ؛ فلائنه ادعى النبوة ، وأظهر الخوارق ، وكلاهما بلغ حد التواتر .

على أن القرآن الكريم ، الذى أوحى إليه ، موجود محفوظ .

وقد دعا المخالفين مرارا عديدة ، إلى المعارضة بإتيان أقصر سورة من مثله ؛ فلم يقدرُوا عليه ، وعدلُوا عن المعارضة بالحروف ، إلى المضاربة والمقارعة بالسيوف . ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم ، إلى هذا الزمان واحد بمثله ، ولا بما يدانيه . فسواء كان إعجازه ، للأسلوب البديع ، والتأليف العجيب ، المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم ، في المطالع والمقاطع ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين . أو لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة ؛ بحيث لا يقدر البشر على مثله ، كما ذهب إليه الجمهور .

أو لمجموع الأمرين ، كما قاله القاضى .
أو لصرف الله تعالى إياهم ، عن المعارضة مع القدرة ، كما ذهب إليه النظام ، وإن كان من سخيْف الكلام .

أو صرفهم ، بأن سلبهم العلوم التى يحتاجون إليها فى المعارضة .
يثبت نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم .



على أن المعجزات المغايرة للقرآن ، وإن لم يتواتر كل منها ، فالقدر المشترك بينها متواتر ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وسخاوة حاتم ، وهو كاف فى إثبات المطلوب .



وسيرته المطهرة ، وأحواله عليه السلام ، قبل النبوة وبعدها .
وخلقه العظيم .

وبيانه للمعارف الإلهية ، والدقائق الحكيمة . التى يعجز عنها أفاضل الحكماء ، مع أنه نشأ بين قوم ، غلبت فيهم الجهالة ، ولم يمارس الخط ، والتعلم ، والتأدب ؛ إلى غير ذلك من شمائله الكريمة ، التى تبهر الأبواب .
هى أقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم .



وأما كونه خاتم الأنبياء [ولا نبي بعده] فلقوله تعالى :
« وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » .
ولقوله صلى الله عليه وسلم ، لعلي رضي الله عنه .
« أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي » .
وقال أهل البصائر :

لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق إلى الحق ، وإرشادهم إلى مصالح المعاش ،
والمعاد ، وإعلامهم الأمور التي تعجز عنها عقولهم ، وتقرير الحجج القاطعة ، وإزالة
الشبه الباطلة .

وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء ، جميع هذه الأمور على الوجه الأتم الأكمل ،
بحيث لا يتصور عليه مزيد ، كما يفصح عنه قوله تعالى :
« الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ، وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا » .

فلم يبق بعد حاجة للخلق ، إلى بعثة نبي بعده .
فلذا ختم به النبوة .
وأما نزول عيسى عليه السلام ، ومتابعته لشريعته ، فهو مما يؤيد كونه
خاتم النبيين .



[والأنبياء عليهم السلام معصومون] .
من الكفر ، قبل الوحي وبعده .
ومن الكبائر عمداً .
والعصمة عندنا أن لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً .
وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور .
فأجمع أهل الملل والشرائع كلها ، على وجوب عصمتهم :

عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه ، كدعوى الرسالة ، وما يبلغونه عن الله تعالى .

وفي جواز صدوره فيما ذكر ، على سبيل السهو والنسيان خلاف .
فنعاه الأكثر .

وجوزه القاضي أبو بكر .

وأما سائر الذنوب ، فإن كانت كبيرة ، فهم معصومون عن تعمدها .
وأما عن صدورها سهوا ، أو على سبيل الخطأ في التأويل ، فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف :

« إنه جوزه الأكثر » .

وقال العلامة الشارح :

« المختار خلافه » .

وعن الصفائر المشعرة بالخسة ، كسرقة لقمة عمدا ، وسهوا ، خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة ؛ فإنهم يجوزونها سهوا ، بشرط أن ينهوا عليه ، فينتهوا عنه .
وعن الصفائر غير المشعرة ، عمدا ، أيضاً كما ذكره العلامة التفتازاني ، في شرحه للمقاصد .

لكن قال في شرح العقائد :

« وأما الصفائر فتجوز عمدا عند الجمهور ، خلافاً للجبائي وأتباعه » .

وتجوز سهوا بالاتفاق ، إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة ، والتطفيف بحجة .

لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا عليه ، فينتهوا عنه .

هذا كله بعد الوحي .

وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة .

وذهب المعتزلة إلى امتناعها ، لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت

مصلحة البعثة .

والحق منع ما يوجب النفرة ، كعهر الأمهات ، والفجور ، والصغائر الدالة على الخسة .

ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة ، قبل الوحي وبعده .
لكنهم جوزوا إظهار الكفر تقية .



وإذا تقرر هذا ، فما نقل عن الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - مما يشعر بمعصية أو كذب ، فما كان منقولاً بطريق الآحاد ، فردود .
وما كان بطريق التواتر ، فمصرف عن ظاهره ، إن أمكن ، وإلا فمحمول .
على ترك الأولى ، أو كونه قبل البعثة .
قلت : هذا كلامه .

ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر .
واختير في المواقف وشرحه ، أنهم معصومون في زمان نبوتهم ، عن الكبائر مطلقاً ، أى سهواً ، أو عمداً .
وعن الصغائر عمداً .

هذا والمحققون من المحدثين ، والسلف الصالح ، على عصمتهم عن الصغائر عمداً ، والكبائر مطلقاً ، بعد البعثة .
وما يشعر بصدور المعصية عنهم ، فمحمول على ترك الأولى ؛ فإن حسنات الأبرار سيئات المقر بين .



[وهم أفضل من الملائكة العلوية] .
عند أكثر الأشاعرة .

والملائكة السفلية ، بالاتفاق .



[وعامة البشر] من المؤمنين أيضاً [أفضل من عامة الملائكة] .

وعند المعتزلة ، وأبى عبد الله الحلي ، والقاضى أبى بكر منا : الملائكة أفضل .
والمراد بالأفضلية ، أنهم أكثر ثوابا عند الله ؛ وذلك لأن عبادة الملائكة رية ، ولا مزاحم لهم عنها ، بخلاف عبادة البشر ؛ فإن لهم مزاحات كثيرة ، فتكون دتهم أشق .

وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم :

« أفضل العبادات ، أحمرها » .

أى أشقها .

قلت : وعلى هذا يندفع ما يتوهم من أن إساءة الأدب مع الملك كفر ، ومع آحاد منين ليس بكفر ، فيكون الملك أفضل من البشر ؛ لأن ذلك إنما يدل على كون ك أشرف ، بسبب كثرة مناسبته مع المبدأ ، فى النزاهة ، وقلة الوسائط .
لا على أنه أفضل ؛ بمعنى كونه أكثر ثوابا عند الله .



[وأهل بيعة الرضوان] .

وهم الذين قال الله تعالى فيهم :

« لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ » .

[وأهل] غزوة [بدر] .

وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب « قليب بدر » .

وكانوا ثلاثمائة ، وثلاثة عشر شخصا .

والكفار تسعمائة وخمسين .

وقد تعاضدت الأحاديث الصحيحة فى شأنهم أنهم [من أهل الجنة] .

وقد عدم الإمام البخارى - رحمه الله تعالى - فى الجامع الصحيح .

وقد سمعنا من مشايخ الحديث أن الدعاء عند ذكركم مستجاب، وقد جرب ذلك.
وكذا فاطمة، وخديجة، والحسن والحسين، وعائشة، رضى الله عنهم، بل سائر
أزواج الرسول، صلى الله عليه وسلم، ورضى الله عنهم.



[وكرامات الأولياء حق] .

وهى أمور خارقة للعادة، تظهر على يد المؤمن، المتقى، العارف بالله وصفاته،
المتوجه بكلية قلبه، إلى جانب قدسه .

غير مقرونة بدعوى النبوة .

وبذلك تمتاز عن المعجزة .

وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج، كما يقع لبعض الفساق والظلمة،
بل للكفرة أحيانا، استدراجا لهم، وزيادة في غيهم، حتى يأتهم أمر الله تعالى،
وهم غافلون، كما قال الله تعالى .

« فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ ، فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا
فَرَحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً ، فَاذَّاهُمْ مَبْلُؤُونَ . فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ
ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ » .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« إِذَا رَأَيْتَ اللَّهَ يُعْطِي الْعَبْدَ مَا يُحِبُّ ، وَهُوَ مُقِيمٌ عَلَى مَعْصِيَتِهِ ، فَإِنَّمَا ذَلِكَ
استدراج ، ثم تلا : فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ . . . » الآية .



وعن المعونة، وهى ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرابهم تخلصا لهم من
الحزن والبلايا .



والأستاذ أبو إسحاق منا، والمعتزلة، ينكرون كرامات الأولياء؛ إذ حينئذ
تشبه بالمعجزة .

ورُدَّ بأنها تتماز عنها ، بعدم مقارنة التحدى .

وبأنها تكون معجزة للنبي ، وكرامة للولى ، الذى ظهرت على يده .

والدليل على حقيقتها ، قصة « مريم » و « آصف » بن « برخياء » وما تواتر عن

غيرهما ، من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بحيث لا يستطيع العاقل إنكاره .

وقلما ينكره أحد ، لما يشاهد بعضها ، أو يتواتر لديه ، بحيث يمتنع عنده تواطؤ

الخبرين على الكذب .

[ويكرم الله بها من يشاء ، ويختص برحمته من يريد] .

فيه إشعار بوجه تسميتها بالكرامات .

فلو قال :

« يكرم الله بها من يريد ، ويختص برحمته من يشاء » لكان أوفق بنظم

القرآن العظيم .



واعلم أن مسألة الإمامة ، ليست من الأصول التى يجب على كل مكلف معرفتها ،

عند أهل السنة والجماعة .

لكن لما جعلها الشيعة من الأصول ، وزعموا فيها أموراً مخالفة لمذهب الجمهور ،

جرت عادة المتكلمين ، بإيرادها فى ذيل النبوات ، حفظاً لعقائد عامة المسلمين عن

الخطأ والخلل ، وصونا لهم عن الوقوع فى مهاوى الزلل .

قال المصنف :

[والإمام] الحق [بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضى الله عنه]

لقَّبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، واسمه عبد الله بن أبى قحافة .

[ثبتت إمامته بالإجماع] وإن توقف فيه بعضهم ، وإلا فالصحابه رضى الله

عنهم ، قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، فى سقينة بنى ساعدة .

فقال الأنصار ، للمهاجرين : منا أمير ، ومنكم أمير .

فقال أبو بكر رضى الله عنه : منا الأمراء ، ومنكم الوزراء .
واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :
« الأئمة من قريش » .

فاستقر رأى الصحابة ، رضى الله عنهم ، بعد المشاورة والمراجعة ، على خلافة أبي
بكر ، وأجمعوا رضى الله عنهم على ذلك ، وبايعوه ، وبايعه بعد ذلك على رضى الله
عنه ، على رؤوس الأشهاد ، بعد توقف منه .

ولُقّب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت إمامته مجمعا عليها : من غير مدافع .



ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على أحد ، خلافا للبكرية ؛ فإنهم زعموا
النص على أبي بكر .

وللشيعة فإنهم يزعمون النص على عليّ كرم الله وجهه .

إما نصا جليا .

وإما نصا خفيا .

والحق عند الجمهور نفيهما .

[ثم عمر الفاروق رضى الله عنه] .

الفارق بين الحق والباطل ، برأيه الصائب .

ثبتت إمامته ، بنص الإمام ، والإجماع .

فإن أبا بكر رضى الله عنه ، بعد ما انقضت على خلافته سنتان ، وأربعة أشهر
— أو ستة أشهر — مرض ، فلما يئس من حياته ، دعا عثمان رضى الله عنه ، وأملى عليه
كتاب العهد لعمر . فقال اكتب :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ما عهد أبو بكر ابن أبي قحافة ، فى آخر عهده بالدنيا ، خارجا منها .

وأول عهده بالآخرة ، داخلا فيها .
حين يؤمن الكافر ، ويتوب الفاجر .
إني استخلفت عمر بن الخطاب ، فإن عدل ، فذلك ظني به ، ورأيي فيه .
وإن جار ، فلكل امرئ ما اكتسب من الإثم والخير .
أردت ، ولا أعلم الغيب .
« وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ . . . »
فلما كتب ، ختم الصحيفة ، وأخرجها إلى الناس ، وأمرهم أن يبايعوا لمن في
الصحيفة فبايعوا ، حتى مرت بعلي كرم الله وجهه ، فقال :
« بايعنا لمن كان فيها ، وإن كان عمر » .
فوقع الاتفاق ، على خلافته .
فقام عمر عشر سنين ، بأمر الخلافة والإمامة .
وأقامها على نهج العدل ، والاستقامة .
واستشهد في ذي الحجة ، سنة ثلاث وعشرين من الهجرة ، على يد أبي لؤلؤة ،
غلام المغيرة بن شعبه .
وحين استشرموته ، قال :
« ما أجد أحدا ، أحق بهذا الأمر ، من الذين توفي رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، وهو عنهم راض » .
فسمى : عثمان ، وعليا ، والزبير ، وطلحة ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن
أبي وقاص ، رضى الله عنهم أجمعين .
وجعل الأمر شورى بينهم ، فاجتمعوا بعد دفن عمر ، رضى الله عنه ، وفوض الأمر
جميعهم إلى عبد الرحمن بن عوف ، ورضوا بحكمه فاختر عثمان رضى الله عنه ، وبايعه
بمحضر من الصحابة ، فبايعوه وانقادوا له ، وصلوا معه الجمعة والأعياد ، فصار ذلك إجماعا .

[ثم عثمان ذو النورين ، رضى الله عنه] .

سمى به لأن النبي صلى الله عليه وسلم ، زوجه « رقية » بنته ، فلما ماتت زوجته أم كلثوم ، بنتا أخرى له ، فلما مات قال :

« لو كانت عندى ثالثة ، لزوجتكها » .



[ثم على المرتضى ، كرم الله وجهه] .

الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله ، فى أمر الدين والدنيا .

ومناقبه أكثر من أن تحصى ؛ وأوفر من أن تستقصى .

لما استشهد عثمان رضى الله عنه ، اجتمع كبار المهاجرين والأنصار ، رضى الله عنهم ، بعد ثلاثة أيام ، أو خمسة ، من موت عثمان رضى الله تعالى عنه ، على على كرم الله وجهه ، والتمسوا منه قبول الخلافة ، فقبل ؛ بعد مدافعة طويلة ، وامتناع كثير ، فبايعوه ، فصارت خلافته إجماعاً من أهل الحل والعقد .

فقام بأمر الخلافة ست سنين ، واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتم نصاب الخلافة ، على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكاً عضوضاً » .

وقيل : إن الثلاثين لا تتم إلا بخلافة أمير المؤمنين ، حسن بن على ، رضى الله تعالى عنها ، ستة أشهر ، بعد وفاة على كرم الله وجهه .



والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة ، وهى الخلافة الحقيقية .

فلا ينافى ذلك ، تسمية الأئمة من أهل الحل والعقد ، بعضاً من بعدهم ، خليفة .

ولا ما ذكره الفقهاء من أنه يجوز إطلاق « خليفة » رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

على « السلطان » .

[والأفضليته بهذا الترتيب] أى ترتيب الخلافة عند الجمهور .

ونقل عن مالك التوقف ، بين عثمان وعليّ رضي الله عنهما .
وقال إمام الحرمين : الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ، ثم عمر ، ثم تتعارض
الظنون في .

عثمان على عليّ .

وعليّ على عثمان .

وعن أبي بكر بن أبي خزيمة ، تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنهما .

[ومعنى الأفضلية [أى المعنى المراد بها ههنا .

[أنه أكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى] بما كسب من الخير .

[لا أنه أعلم وأشرف نسبا ، وما أشبه ذلك] .

فإن صيغة أفضل التفضيل ، موضوعة للزيادة في معنى المصدر ، بوجه ما ، أعم من
أن يكون من جميع الوجوه ، أو بجميع صفات الفضائل ، من حيث المجموع .

والذى وقع الخلاف فيه ههنا ، هو الرجحان بهذا الوجه ، أعنى من حيث الثواب ،
لا الرجحان من الوجوه الآخر .

فلا ينافى ذلك ، رجحان الغير في آحاد الفضائل الآخر ، في مجموع الفضائل ، من
حيث المجموع .

وتمام تفصيله في الحواشى الجديدة ، لنا على الشرح الجديد للتجريد .



[والكفر عدم الإيمان] .

والإيمان في اللغة التصديق ، لقوله تعالى :

« وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا » .

أى بمصدق لنا .

وفى الشرع ، هو التصديق بما علم محمىء النبي صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ،
تفصيلا ، فيما علم تفصيلا ، وإجمالا فيما علم إجمالا .

هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأتباعه .

وإن التلطف بكلمتي الشهادتين - مع القدرة عليه - شرط .

فمن أخل به ، فهو كافر ، مخلد في النار ، ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير إذعان وقبول .

فإن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وكان إنكاره عنادا واستكبارا ،

كما قال الله تعالى :

« وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا » .



والدليل على خروج التلطف بكلمتي الشهادة عن الإيمان ، قوله تعالى :

« أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » .

وقوله تعالى :

« وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ » .

وقوله تعالى :

« وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم :

« اللهم ثبت قلبي على دينك » .

حيث نسب فيها وفي نظائرها ، غير المحصورة ، الإيمان إلى القلب ، فدل ذلك

على أنه فعل القلب ، وهو التصديق .

والعمل خارج عنه ؛ لحيثه مقرونا بالإيمان ، معطوفا عليه ، في عدة مواضع من

الكتاب ، كقوله تعالى :

« الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ » .

فإن الجزء لا يعطف على كله ، فلا يقال : جاء في القوم وأفرادهم ، ولا عندى

العشرة وآحاديها .



وتفصيل المقام ، أن ههنا أربعة احتمالات :

الأول: أن يجعل الأعمال جزءاً من حقيقة الإيمان ، داخلاً في قوام حقيقته ، حتى يلزم من عدمها ، عدمه ، وهو مذهب المعتزلة .

والثاني : أن تكون أجزاء عرقية للإيمان ، فلا يلزم من عدمها عدمه ، وكما بعد في العرف الشَّعر ، والظفر ، واليد ، والرجل ، أجزاء لزيد ، مثلاً .

ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد ، عند انعدام أحد هذه الأمور .
وكالأغصان ، والأوراق للشجرة ، تعد أجزاء منها ، ولا يقال تنعدم بانعدامها .

وهذا مذهب السلف ، كما ورد في الحديث الصحيح :

« الإيمان بضع وسبعون شعبة .

أعلاها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » .

فكان لفظ الإيمان عندهم موضوعاً للقدر المشترك :

بين التصديق .

ومجموع التصديق والأعمال .

فيكون إطلاقه على التصديق فقط .
وعلى مجموع التصديق والأعمال .
حقيقة .

كما أن المعتبر في الشجرة المعينة ، بحسب العرف ، القدر المشترك بين :
ساقها .

ومجموع ساقها ، مع الشعب والأوراق .

فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ، ما بقى الساق .

وقس عليه الإنسان المعين ، كزيد .

فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة ، والأعمال بمنزلة فروعها ، وأغصانها .

فإدام الأصل باقياً ، يكون الإيمان باقياً ، وإن انعدم شعبها ، كما تقدم تمثيله بالشجرة .

الثالث : أن تجعل الأعمال آثاراً خارجة عن الإيمان ، مسببة له .

ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازا ، ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني ، إلا بأن يكون إطلاق اللفظ عليها ، حقيقة ، أو مجازا . وهو بحث لفظي .

الرابع : أن تكون الأعمال خارجة عنه بالكلية .

ومن القائلين بهذا الاحتمال ، من يقول :

« لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وهو مذهب بعض الخوارج .



واعلم أن الاسلام هو الانقياد الظاهر ، وهو التلفظ بالشهادتين ، والإقرار بما يترتب عليه .
والإسلام الكامل الصحيح ، لا يكون إلا مع الإيمان ، والإتيان بالشهادتين ،
والصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج .

وقد ينفك الإسلام الظاهر ، عن الإيمان ، كما قال الله تعالى :

« قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا ، قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَكِنْ قُولُوا : أَسْلَمْنَا » .

ويصح أن يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ، ولا يكون مؤمنا في الحقيقة .



والإسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الإيمان الحقيقي .

بخلاف العكس . كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للأعمال .



واعلم أنه لو فسر التصديق المعتبر في الإيمان ، بما هو أحد قسمي العلم ، فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي ، كما مرت الإشارة إليه .

وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد ، وجعله ركنا من الإيمان .

والأقرب أن يفسر التصديق ، بالتسليم الباطني ، والانقياد القلبي .

ويقرب منه ما قيل : التصديق أن تنسب باختيارك الصدق إلى أحد ، وهو يحوم

حول ذلك ، وإن لم يصب المحز .



[ولا نكفر أحدا من أهل القبلة] وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام ، اعتقادا جازما ، خاليا عن الشكوك . ونطقوا بالشهادتين .

فإن من اقتصر على إحداها ، لم يكن من أهل القبلة ، إلا إذا عجز عن النطق لعل في لسانه ، أو لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه .

[إلا بما فيه] أى ما يعلم منه [نفي الصانع القادر المختار] ذكره بعد القادر ؛ لأن الاختيار الذى أثبتته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا ، فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى أثبتته المتكلمون ، أعنى صحة الفعل والترك ، فلا ينفى القادر عنه .

فإن القادر قد يضطر إلى الفعل ، فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى .

[العليم] فعلا كان أو تركا [أو] بما فيه [شرك] .

إما فى وجوب الوجود .

أو فى الخالقية .

كالقائلين بالنور والظلمة ، ان الذين يجعلون النور فاعل الخير ، والظلمة فاعل الشر .



وأما المعتزلة ، فالمختار أنهم لا يكفرون .

وقد سئل الإمام أبو القاسم الأنصارى - وهو من أفاضل تلامذة إمام الحرمين -

عن تكفيرهم ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ؛ لأنهم نزهوه تعالى ، عما يشبه الظلم والقبح . وما لا يليق بالحكمة »

وسئل عن أهل الجبر ، فقال :

« لا يجوز تكفيرهم ، لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة ، وتأثير وإيجاد . »

فالكمل متفقون على أنه تعالى منزّه عن سمات النقص ، والزوال .



وإما فى المعبودية كعبدة الأصنام ، والكواكب ، والنار .



[أو إنكار النبوة ، أو إنكار ما علم بحجىء محمد صلى الله عليه وسلم ، به ، ضرورة ، أو إنكار مجمع عليه قطعا] .

كالأركان الخمسة للإسلام ، وهى : شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت .

مثال الأول : الذين ينكرون النبوة مطلقا ، كالبراهمة ، وبعض الملاحدة .
ومثال الثانى : المنكرون للعقاد الجسمانى ، كما سبق .

ومثال الثالث : المنكرون لحرمة الخمر ، ولحم الخنزير ، ولحل التخنم للرجال بالفضة .
❖❖❖

[واستحلال المحرمات] ولا بد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه ، وأن تكون حرمة من ضروريات الدين .

وحينئذ يدخل فيما تقدم .

وبدون القيد الأول ، لا يثبت التكفير أصلا .

وبدون القيد الثانى ، إن كان الإجماع مستندا إلى الظن ، لا يثبت أيضا .
وكذا إن كان مستندا إلى دليل قطعى ، ولم يكن مشتهرا ، بحيث يكون من ضروريات الدين .

قلت : ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم .

وقد ذكر الإمام حجة الاسلام ، فى كتابه « المنتحل من تعليق الجدل » أنه قد ثبت الخلاف ، فى كون الإجماع حجة . ولا يكفر منكروه .

فنكر الجمع عليه إذا لم يكن من ضروريات الدين ، لا يكفر .

قلت : ولا يبعد أن يقال : إذا علم أنه مجمع عليه ، ومع ذلك أنكره ، يكفر :
لأنه يدل على العناد ، ونصب الخلاف ، وإيقاع الفتنة بين أهل الإسلام .
وأما إذا لم يعلم ذلك ، فيعذر ، والله أعلم .
❖❖❖

[وأما غير ذلك] كالقائلين بخلق القرآن ، والقادحين في أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، بما لا يوجب تكفيرهم ، وأما بما يوجب تكفيرهم ، فهم به يكفرون . وكذنف عائشة رضى الله عنها ، وسب الصحابة بغير ما ذكر ، ليس بكفر على الأصح ، في مذهب الشافعى رحمه الله .

[فالقائل به مبتدع ، وليس بكافر ، ومنه التجسيم] .

أى القول بأن الله جسم ، بلا كيف .

وأما المصرحون بالجسمية ، المثبتون للوازمها : من غير تستر بالبلكفة ، فهم يكفرون ، كما صرح به الرافعى في القريب .

وذكره الشريف العلامة ، في أول شرح المواقف .

فإن قلت : نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الأمور التي عدها المصنف ، رحمه الله تعالى ، من موجبات الكفر .

كما ذكروا في باب الردة ، أنه لو قال أحد : إني أرى الله تعالى في الدنيا يكلمنى ، شفاها ، كفر .

مع أن الآمدى ، ذكر أن بعض أصحابنا ، على أن رؤية الله في الدنيا ، جائزة ، عقلا . وأما سمعا ، فأثبتة بعضهم ، ونفاه آخرون .

وهل يجوز أن يرى في المنام ؟ .

قيل : لا .

وقيل : نعم .

والحق أنه لا مانع من هذه الرؤية ، وإن لم تكن رؤيا حقيقية .

قلت : حكمهم بالردة ، في الكلمات المذكورة ، مبنى على أنه يفهم منه ، أحد هذه الأمور المذكورة .

والظاهر أن التكفير في المسألة المذكورة ، بناء على دعوى الكلمة شفاها ؛ فإنه منصب النبوة ، بل أعلى مراتبها .

وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين ، وهو أنه صلى الله عليه وسلم ، خاتم
النبين ، عليه أفضل صلاة المصلين .
وقس عليه باقى الكلمات ، وتأمل فيها ، يظهر لك إشعارها بأحد الأمور التى
فصلها المصنف .



[والتوبة] وهى لغة الرجوع ، وإذا أسندت إلى الله تعالى ، فالمراد بها الرجوع
بالنعمه ، واللفظ على العبد .

وإذا وصف العبد بها ، كان المراد بها الرجوع عن المعصية .
قال الله تعالى :

« ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا » .

أى رجع عليهم بالفضل والإنعام ، ليرجعوا إلى الطاعة والالتقياد .
وهى فى الشرع الندم على المعصية ، من حيث هى معصية .

والإقلاع عنها فى الحال ، مع العزم على أن لا يعود إليها ، إذا قدر عليها .
وَقَيْدُ « المعصية » لخروج الندم على المباحات ، والواجبات ، والندوبات .
وَقَيْدُ « الحثية » لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا ، لا لكونه معصية ، بل للاحتراز
عن المضار الدنيوية ، كالصداع ، وخفة العقل ، والإخلال بالمال والعرض .
وَقَيْدُ « الإقلاع فى الحال » لخروج الندم والعزم ، مع الاشتغال فى الحال .
وَقَيْدُ « العزم » لخروج الإقلاع ، مع الندم على ما مضى ، من غير عزم على عدم
العود ، إذا قدر عليها .

وشرط بعضهم - فى حقوق الناس - رد المظالم .

وقد يقال : الإقلاع فى الحال ، لا يكون بدونه ؛ لأن دوام الغضب غصب .
وقيل : هو واجب برأسه . ولا مدخل له فى أصل التوبة .
وشرط المعتزلة أن لا يعاد ذلك الذنب ، وأن يستديم الندم .

وعندنا هما ليسا بشرطين في حصول التوبة .

[واجبة] لقوله تعالى :

« وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ »

وقوله تعالى :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا »

[وهى مقبولة] عند الله [لطفًا ورحمة وإحسانًا من الله] لا وجوبًا لما مر .



واقتراف الذنب بعد التوبة ، لا يبطل التوبة السابقة ؛ لأنها عبادة مستقلة منقضية .

وفى صحة التوبة عن بعض المعاصي ، دون بعض ، خلاف مبنى على أن الندم ،

لكونه عن مطلق الذنب ، فيجب أن يعم الذنوب .

أو لكونه ذنبًا خاصًا ، فلا يجب تعممها .

والصحيح هو الثانى .

ولا تصح التوبة المؤقتة ، مثل أن لا يرتكب الذنوب سنة ، لما مر فى تعريف

التوبة ، من وجوب العزم ، على أن لا يعود إليها .



[والأمر بالمعروف ، تبع لما يؤمر به .

فإن كان ما يؤمر به واجبًا ، فواجب] الأمر به .

[وإن كان] ما يؤمر به [مندوبًا ، فمندوب] الأمر به .

والمنكر ، إن كان حرامًا ، وجب النهى عنه .

وإن كان مكروهًا ، كان النهى عنه مندوبًا .

ولا يشترط فى الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، كونه مأذونا من جهة الإمام

والوالى ؛ لأن آحاد الصحابة والتابعين ، كانوا يأمرون بالمعروف ، وينهون عن المنكر ،

من غير إذن ، وكان ذلك شائعًا فيهم ، ولم ينقل التكثير على ذلك من أحد ، فكان

ذلك إجماعًا .

[وشرطه] أى شرط وجوبه وندبه [أن لا يؤدى إلى الفتنة] فإن علم أنه يؤدى إليها ، لم يجب ، ولم يندب ، بل ربما كان حراما ، بل يلزمه أن لا يحضر المنكر ، ويعتزل في بيته لئلا يراه ، ولا يخرج إلا ، لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة ، إلا إذا كان عرضة للفساد .
[وأن يظن قبوله] فإن لم يظن قبوله ، لم يجب ، سواء ظن عدم القبول ، أو شك في القبول وعدمه .

هذا ظاهر العبارة ، كما لا يخفى .

وفي الأخير تأمل .

وإذا لم يجب لعدم ظن القبول ، ولم يخف الفتنة فيستحب إظهاراً لشعائر الإسلام .



[ولا يجوز التجسس] لقوله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّسُوا »

ولقوله صلى الله عليه وسلم :

« من تتبع عورة أخيه ، تتبع الله عورته .

ومن تتبع الله عورته ، فضحه الله على رؤوس الأشهاد : الأولين ، والآخرين »

وأيضاً علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم : أنه كان يكره إظهار المنكرات

الصادرة من المسلمين ، ويرشدهم إلى الإنكار على ذلك ، لكمال رحمته ، وعظمة أخلاقه صلى الله عليه وسلم .

وقد صرح الفقهاء بأنه يستحب الكتمان في المعاصي ، دون الكفر .

وقد روى أن أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه ، دخل من السطح دار رجل فوجده

على حالة منكرة ، فأنكر عليه .

فقال : يا أمير المؤمنين ، إن كنتُ قد عصيت الله من وجه ، فقد عصيت الله

من ثلاثة أوجه .

فقال الرجل : قد قال الله تعالى :

« وَلَا تَجَسَّوْا » .

وقد تجسست .

وقال .

« وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا » .

وقد أتيت من السطح .

وقال الله تعالى :

« لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا » .

وما سلمت .

فتركه عمر رضى الله عنه ، وشرط عليه التوبة .

وتفصيل مسألة التجسس يطلب من كتب الفقه .



[ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة] التى مرّ تفصيلها [ورزقك العمل بما

يحب ويرضى] .

وفى بعض النسخ :

[وفقك الله لما يرضى من الأعمال] .

قيل : التوفيق عند الأشعرى ، وأكثر أصحابه ، خلق القدرة على الطاعة .

وقال إمام الحرمين : هو خلق الطاعة .

قلت : الظاهر ، ما قاله الإمام ؛ فإن القدرة على الطاعة ، متحققة فى كل مكلف .

اللهم إلا أن يكون المراد ، القدرة القربية المؤثرة في الطاعة ، التي هي مع الفعل ، كما هو مذهبه ، من أن القدرة مع الفعل ، وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين ، من جعل الأسباب موافقة للسبب .



اللهم ثبت قلوبنا على دينك ، ووقفنا للأعمال الصالحات .
« رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا . وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ، إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ » .

—————

تم الكتاب

ملحق

* نصوص إضافية

* فهارس

النصوص الإضافية

عآود الشيخ محمد عبده ، النظر فى كتابه هذا ، فبداله أن يشرح فيه غامضا ، أو أن يضيف إليه جديدا ، فسجل ما بداله على هامشه . فى نصوص إضافية هامة . وإغفال هذه النصوص ، افتيات على التاريخ ، وتشويه للحقيقة .

وقد كنت أود أن ألقى هذه النصوص الإضافية ، بالأصل نفسه ، وأجعل منها ومنه وحدة متكاملة ، ولكنى وجدت ذلك متعسرا ، لأن المؤلف نفسه ، جعلها لواحق وإضافات ، فجاءت محاولة إفساح مجال لها بين ثنايا الأصل ، أشبه بوضع شىء فى غير موضعه .

فرايت أن أبقياها - كما أراد صاحبها - لواحق وإضافات ، ولكن ، لا فى أسفل الصفحات ، حيث لا يوجد لها مكان فى طبعتنا ، بل فى ملحق خاص يحتويها أشير فيه مع كل نص ، إلى الموضع الذى هى تعليق عليه ، وإلى رقم صحيفته .

ولن أكتفى بهذا ، بل سأعمل فهرسا خاصا يدل على الصحائف التى تشتمل على مسائل هى موضوعات لهذه التعليقات ، بحيث يستطيع القارئ بسهولة ، أن يعرف - بنظرة فيه - ما إذا كانت موضوعات الصحيفة التى يطالع فيها ، تنوالت بالتعليق أم لا ، فإن كانت موضوعاتها تنوالت بالتعليق ، أمكن له أن يعرف من نفس الفهرس ، رقم صحيفة التعليق أيضاً .

[١] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

« بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه » [ص ٢ سطر ٢١ .

ما يأتي :

« بعثه الله ، أى جعل فيه الباعث والداعى للتبليغ .

ف « اللام » الداخلة على « التبليغ » تفيد ما تفيده « إلى » فى قول القائل :
« دعاه إلى كذا » .

ويُجْعَل الاسم الكريم ، فاعلا ، على أنه الغاية ، كما فى قولك :

« بعثنى حب الجنان إلى الطاعة » .

فيكون مقصده الداعى له إلى التبليغ ، هو جناب الحق تعالى .

وعلى هذا تكون « اللام » الداخلة على « التبليغ » صلة لـ « بعثه » فلا يرد

أنها « لام » الغرض ، فكيف علقتم بما هو فعل الله تعالى ؟ .



[٢] قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[قيل : إن الاقتران كان واقعا فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم] ص ٤ سطر ١٧

ما يأتي :

[وقت النطق بهذا الحديث] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[وبما يدل على ذلك من كلام على بن أبى طالب] ص ١٠ سطر ٤

مايأتى .

[قال فى خطبته المشهورة بـ « الغراء » .

« فليست له صفة تُنال ، ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال » .

ثم قال بعد :

« وتعالى الذى ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود » .
وله غير ذلك فى بعض أدعيته ، ومخاطباته لرب العزة [.

ذاته

قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله .

[وأيضاً يمكن أن يمنع حصر التقدّمات فى الخمسة ، بزيادة هذا النوع ؛ إذ
الحصر استقرأى] ص ٣٣ سطر ١٧ .
ما يأتى .

[إن قلت . قد أفيد من قولك هذا ، أن العدم لذات الممكن ، وقد تقرر فيما بينهم .
أن ما اقتضى العدم لذاته ، فهو ممتنع لذاته .
قلت . إن المعنى فى الممتنع ، أنه إذا نظر إلى ذاته - من حيث هى ذاته - نظراً
من حيث الخارج ، فإنها تأبى عن أن يكون لها الوجود من أى كوة أشرق .
أى أن له من ذاته ، ما يدرأ الوجود وينافيه .

فهذا محال أن يوجد فى الخارج ، بل ولا فى الذهن ، عند التحقيق .
وأما المعنى فى الممكن ، فهو أن ذاته بالملاحظة الخارجية ، خالية عن الوجود ،
حائزة لوصف العدم ، من غير اشتغال على ما أوجب لها ذلك .
فهذا العدم وصف لتلك الذات ، من حيث هى فى الخارج ذات ، ليست مع شيء
آخر أوجب لها العدم .

ثم إنها لا تأباه - أى الوجود - من خارج ، لو أتى .
وذلك كما تقول .

إن الهوى لذاتها خالية عن الصور ؛ لأن القابل للشيء من خارج عنه ، يجب
أن يكون خالياً عن ذلك الشيء ، عند قطع النظر عن ذلك الخارج .
والهوى قابلة للصور من مفيضها ، فهى من حيث ذاتها خالية عنها ، وجوبا ،
وإلا لجاز لها ، من هذه الحيثية - أى حيثية الذات - أن تكون بصورة ، فلم تكن
قابلة من خارج . هذا خلف .

ومع كونها خالية بالذات - أى عند تجريد النظر إلى الذات ، كما بينا - يجوز أن تكون ذات صور عند فيض الفيض] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كما لا يخفى على من له أدنى نظر] ص ٥٨ سطر ٢١

ما يأتى .

[بقى على هذا الجيب أن يقال : من العجب أن يجعل تحقق أحد النقيضين ، مما له دخل فى تحقق الآخر ، وأتى ذلك ؟ وإنما يكون الشرط شرطا .

للملاءمة ما ، بينه وبين وجود ما هو شرط له .

ومنافرة بين نقيضه وبين ذلك المشروط .

والمانع مانعا :

لمنافرة ما ، بينه وبين وجود ما هو مانع منه .

وملاءمة بين نقيضه ، وبين وجود ذلك الممنوع .

لاستحالة منافرة الشيء لنقيضين ، أو ملاءمته لهما ، وإلجاز سلبهما عنه ، وإثباتهما له .

وهل كان عدم المُعدِّ مما يتوقف عليه المُعدُّ ، إلا لملاءمة تامة ، بين ذلك العدم ،

وهذا المُعدُّ ، بحيث لا يمكن أن يفترقا .

ولا يجوز الوهم - فضلا عن العقل - أن يكون وجود نفس المعد ، علة لعدمه ،

أوله دخل فيه ، كما هو ظاهر .

فما كانت المدخلة والتوقف ، إلا لملاءمة ما ، بين المتوقف ، والمتوقف عليه .

ولو تحقق ذلك فى عدم الشيء السابق على وجوده ، بالنسبة إلى وجوده ، لكان

العدم ملائما للوجود ، منافرا له .

هذا خلف ؛ ضرورة أن سلب الشيء ، لا يلائم نفس الشيء بخال ، فشرطية

عدمه لوجوده ، من الأباطيل .

نعم قد يكون ذلك، لما يقع في حال العدم، من مقربات لم تكن، وهو خلاف فرضك.
ألا وإن العقل الصريح، حاكم بأن ذات العلول، تطلب ذات العلة؛ فإن
استحكم الطلب، وتم المصدر، كانت الذات عن الذات بدون مبالاة، بما يلحظ من
عدم، أو بأن لا يكون ذلك.

كيف...؟ وقد نبه الشيخ الرئيس على أنه، بعد وجود الممكن، قد يمكن
لنا أن تنتزع من نسبته إلى الواجب، امتدادا موهوما، قد كان فيه معدوما، وكان
يجوز أن يوجد في كل جزء منه.

وعند فرض وجوده في جزء، ينتزع قبله مثل هذا الامتداد، وهكذا إلى
غير النهاية.

فما كان في جزء أحق بالوجود، منه في جزء آخر.

والفرض أن لم يحدث شيء سوى ما كان في الأزل، فيكون ترجحا بلا مرجح،
فلا بد أن لا يسبقه عدم، إلا لفرض عدم تمام العلة، وهو خارج عن طور اختيار
الشق الأول الذي كلامنا فيه، بل ذلك يكون باختيار الشق الثاني والكلام فيه باق.



ولنعد معك الكلام ثالثة، فنقول:

لو كان وجود الممكن موقوفا على عدمه، لكان معناه أنه لو لم يكن عدمه،
لم يكن وجوده؛ إذ حقيقة التوقف أنه لو لم يكن المتوقف عليه، لم يكن المتوقف.

مع أنه لو لم يكن عدمه، لكان وجوده؛ إذ سلب العدم وجود.

إن هذا إلا خلف.

وبالجملة: إن العمدة في عدم جواز ذلك، هو أن عدم الممكن، مبين له
بائرة، بحكم البداة، وأنت لا تنكره. ولو صح أن يكون للمباين دخل في وجود
مباينه، وجميع المباينات مستوية النسبة إلى مباين ما، فيلزم أن يكون لكل مباين
دخل في تحقق أى مباين، وهو خلاف البديهة عقلا، وحسا.

فالنَّسَبُ : بين ماله دخل في شيء .

وبين ذلك الشيء .

لا بد أن تكون نسبة المباشرة التامة ، والمنافرة ؛ ولا شيء أبعد عن الشيء من نقيضه .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وأما القسم الثاني : فيحتاج في تخصيصه بالواجب إلى دليل ، فنقول : ص ٨٤

سطر ١٨ .

ما يأتي .

[وقد يقال - في حل عبارة الشارح - : إن الواجب تعالى ، لما لم يكن زمانيا ، فيكون سابقا على الزمان ؛ إذ لو لم يسبقه لكان معه ، فكان تحت حيطته .

فإذا كان سابقا عليه ، سبقا حقيقيا - أي لم يحامه في وجوده - وجب أن يكون الزمان حادثا .

فدوته ، إنما يكون بتعلق الإرادة بوجوده المتناهي .

وجميع الممكنات داخلة تحت حكم الزمان ، بالضرورة ، فتكون حادثة بتعلق الإرادة بوجودها ، في أوقاتها المعينة ، فلا يصح أن تكون علما تامة في الأزل ، وإلا لزم قدمها ، المستلزم لقدم الزمان ، المستلزم لدخول الواجب تحت حيطته] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله .

[وبزوال جزء واحد يزول ذلك المجموع] ص ١٥٥ سطر ١١ .

ما يأتي :

[أو بأن يقال : إن المجموع إنما ينال وجوده ، بوجود آخر جزء منه ، وهو قبله مفقود فموجد الجزء الأخير ، هو الذي يكون معطيا للمجموع وجوده .

وجاز أن يكون موجد الجزء الأخير ، ما قبله من الممكنات .

وهكذا ، يقال فى المجموع الذى قبل الأخير ، إلى غير النهاية [.



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[. . . بل أجزاء كثيرة ، فافهم] ص ١٥٦ سطر ١٢ .

مايأتى :

[وقد قرر المتأخرون هذا البرهان ، على الوجه الذى قرر به الشارح .

فاعترضوا عليه بهذا الاعتراض .

وليس تقريرهم هذا ، إلا مسخا للدليل ، وتشويها لوجهه ، وسيأتى ذكره ، على

وجه سهل ، لا قدح فيه إلا بسوء الفهم ، ورداءة القريحة ، وجحود الطبيعة] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ووهت من كلمة الحق أركان] ص ٢٠٩ سطر ١٤ .

مايأتى :

[كان هذا من فوق ثلاثين سنة] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[ثم بحصوله فى الخارج كان ما تريده من الفرد المعين] ص ٣٦٢ سطر ٩ .

مايأتى :

[فإن الشيء متى وجد فى عالم الخارج ، كان مبينا لجميع الخارجيات ؛ فإنه لو كان

عين شيء منها ، لكان موجودا بوجود ذلك الشيء ، وإلا كان للشيء الواحد وجودان ،

وهو محال بالضرورة .

فكونه موجودا بوجود خاص موجب لامتيازته عن جميع ماعداه] .



قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[أى نفي المثل ، بمعنى الصور القائمة بنفسها] ص ٤٣٣ سطر ٩ .
ما يأتى :

[ففى عبارة الشارح استخدام] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[إذ مجرد علم الذات ، علم مبدئيها] ص ٤٤٢ سطر ٢١ .
ما يأتى :

[قوله : إذ مجرد . . . الخ .

وإن شئت قلت : إن الواجب بعلمه بذاته ، قد علم سلسلة الممكنات ، إلى غير
النهاية ، بعلم المبدئية .

وعلمه لها ، هو إيجادها فى الخارج ، فوجدت ، إلا أن ظرف الخارج ، لما لم يكن
بحيث يسع تمام الوجود فى آن ، وجدت هذه الموجودات على مآراها ، متعاقبة بذلك
العلم الأول .

فوجودها الماضى ، والحالى ، والاستقبالى ، هو ذلك الإيجاد العلمى ، فدقق جدا] .



قال الأستاذ الإمام ، معلقا على قوله :

[ولم يفرقوا بين :

دلالة المعجزات .

ودلالة البراهين والمقدمات] ص ٤٧٣ سطر ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ما يأتى :

[فإن زعم أن المعجزة بنفسها ، ليست برهانا .

قلنا : نعم ، لكن بها يتقوم البرهان ، كما فى العالم ؛ فإنه ليس هو البرهان ، لكن
به يتقوم البرهان ، فإننا نستدل من العالم ، على صانعه بالبرهان .

فكذا المعجزة يستدل منها على صدق من ظهرت على يديه ، كالأستدلال من العالم على الصانع بدون فارق .

وكما يطلقون الدليل على المركب من المقدمات ، يطلقونه على ما يستدل به ، كالأثر على المؤثر ، أو العكس .

بل إن الارتباط بين الأمور الخارقة ، وبين التصديق ، لصدق مبدئها ، بين بالقطرة والعادة ؛ فإنه عند مشاهدتها ، ينتقل ذهنه إلى أن هذا الفعل العظيم لا يقدر على مثله إلا الرجل العظيم ، الذى قد انطوى على مالم ينطو عليه غيره ، حتى أظهر مالم يكن يظهره غيره .

فهو صادق فى دعوى أنه منطو على نبوة ، أو روحانية ، أو ما يشبه ذلك ، على حسب الادعاء .

إلا أن المقدمات تختلف بالصحة ، والبطلان ؛ والبداهة ، والنظر .
فرب مقدمة يظنها - بحسب الملاءمة الظاهرية - منتجة ، وليست بمنتجة .
ورب هيئة كذلك .

وكم من قضايا تحققها العادات ، وهى مزيفة لدى البصائر .
وقضايا تزيفها العادات ، وهى محققة فى الواقع .
فمن ثم بينوا طريقا خاصا ، للأستدلال بالمعجزة ، لعلمهم أن ماعداه مخدوش ، وغير صحيح ، كما فى سائر الدعاوى والبراهين ، فافهم [.



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه لابد أن ينظر إلى الدعوى] ص ٤٧٥ سطر ١١ .
ما يأتى :

[أى أن ذلك النظر والتنقيير ، أمر يخلقه الله بحكم العادة فى الناظر ، عند رؤيته للخارق ، بحيث لا يمكن عادة أن يصدق إلا بعد نظره ، وترتيب مقدماته ، والانتقال منها إلى النتيجة ، على أى وجه كان .

وإن كان قد يختلف في ذلك الترتيب ، والانتقال ، بالسرعة والبطء .
ألا وإن عقول العقلاء ، شاهدة بأن تصديق هذا الناظر بدون نظر ، من خوارق
العادات ، كما تراه بنفسك في العالم .

« إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ » فافهم [.
❖❖

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[كابن خلكان وغيره] ص ٤٧٧ سطر ١٦ .

ما يأتي :

[ففى ابن خلكان أنه أظهر صورة قمر يطلع ويراه الناس من مسافة شهر من
موضعه ، ثم يغيب .

وقد ذكر هذا القمر ، أبو العلاء المعرى في قوله :

أفق ، إنما البدر المقنع رأسه ضلال وغى مثل بدر المقنع
وإليه أشار أبو القاسم ، هبة الله بن سناء الملك ، الشاعر ، في قوله :
إليك فما بدر المقنع طالعا بأسحر من ألحاظ بدر المعمم
واسم هذا الرجل « عطاء » وقيل « حكيم » [.
❖❖

قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فإنه كان من القسم الثانى يعتقد بغير روية ولا نظر] ص ٤٧٨ سطر ٥ .

ما يأتي :

[وكما أنه قد جرت عادة الحق ، بأن يخلق علما يقينيا فى نفوس الجهال ، عند
مشاهدة الخوارق ، بدون نظر .

فقد جرت عادته بأن يخلق النظر والفكر ، والبحث والتنقيب ، فى نفوس العلماء ،
عند مشاهدة الخوارق أيضا .

فلو كان مجرد الخارق ، بالشرائط التي قد اعتبروها ، موجبا للعلم بطريق العادة ،
بعد النظر والفكر فيه ، لما تردد أحد في خوارق العادات ، ولا قائل به .
وكم من مشاهد أنراً عظيماً ، لم يصدق به ، حتى وقف على حقيقة أمره ، فافهم .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فتأمل] ص ٤٩٤ سطر ١٦ .

ما يأتي :

[أمرَ بالتأمل ، إلى أنه تنقيح ما قالوا: يجب الرضا بـ « القضا » لا بـ « المقضى »
وهو لا يخلو عن نوع من الكدر ، فاطلب بيان هذا الحل ، من فنون آخر] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[فليس لنا ارتضاؤه ، ولا عدم ارتضائه] ص ٤٩٧ سطر ١١ ، ١٢ .

ما يأتي :

[بأن تعلق بما تعلق به التدوين ، كما في إيجاد الباري ، لما أمر به ، وأنهى عنه] .



قال الأستاذ الإمام تعليقا على قوله :

[فإنه يكون مناط الثواب في الأول] ص ٤٩٧ سطر ١٤ .

ما يأتي :

[كما في إيجاد زيد ، أو إيجاد عمرو .

وبالجملة : إيجاد ما ليس متعلقا بالأمر التدويني] .



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وعلى أحد قولي الشيخ ، يكون لصفة العلم تعلقان ، قديم وحادث]

ص ٤٩٨ سطر ١٠ ، ١١ ، ١٢ .

ما يأتى :

[هذا آخر ما انخط عليه كلامهم ، فى تقرير أحكام هاتين الصفتين .
ودفع ما أورده الرادون لهما ، إلى العلم :
من أن تعلق السمع والبصر ، أزلا ، من الخرافات ؛ إذ لا معنى لسمع غير مسموع ،
وإبصار غير مبصر .

نعم علمه جائز .

فكان محصل جواب المثبتين ، أن الصفتين أزليتان ، وتعلقهما حادث ، وأن الانكشاف
الحاصل من تعلقهما ، أعلى وأرقى من الانكشاف الحاصل ، بالعلم ؛ إذ الأول جزئى ،
والثانى كلى ، فتنبه [.



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[وتكون قدرة كل واحد منهما ، وإرادته كافية فى خلق ما يريد] ص ٥١٣ سطر ١٥ .
ما يأتى :

[وليس من كمال الألوهية ، إرادة كل ما يمكن أن يوجد ، فإننا نتصور كثيرا
من الممكنات - كما إيجاد صورة كذا ، فى وقت كذا ، مثلا - ومع ذلك يمضى الوقت
ولا يوجد هذا الممكن .

فإرادة كل ما يمكن ، ليست من كمال الألوهية ، بل الكمال إيجاد كل ما يراد .
فيجوز أن يريد كل واحد منهما ، طائفة من الممكنات .
وبحسب إرادته تتعلق إرادته ، ولا تتعلق بالطائفة الأخرى ، بل تتعلق بها إرادة
الآخر وقدرته ، فافهم [.



قال الأستاذ الإمام ، تعليقا على قوله :

[قد ورد فى القرآن العزيز ، ما يكاد أن يكون محكما ، فى أنه تعالى يرى يوم
القيامة] ص ٥٣٦ سطر ١٩ .

ما يأتي :

[قد احتج عليه الشيخ « أبو نصر » في « فصوصه » بما حاصله :
كل إدراك :

فإما لشيء خاص ، كزيد .

أو شيء عام ، كالإنسان .

والعام لا يقع عليه رؤية ، ولا يوصك بجانبيه ، كما لا يخفى .

وأما الشيء الخاص :

فإما أن يدرك وجوده بالاستدلال .

أو بغير الاستدلال .

واسم المشاهدة ، يقع على إدراك ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها ، من غير

واسطة الاستدلال ؛ فإن الاستدلال على الغائب . والغائب ينال بالاستدلال .

وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بما يثبته بلا شك - فليس بغائب ، فهو شاهد .

فكل موجود ، وليس بغائب ، فهو شاهد .

وإدراك الشاهد ، هو المشاهدة :

إما بمباشرة وملاقة .

وإما من غير مباشرة وملاقة .

وهذا الأخير هو الرؤية .

والحق الأول ، يتعالى عن شوائب الغيبة بذاته ، عن أبناء عالم التقديس ، وإنما

الغفلة من غشاء أدران العادات ، وغطاء عالم الطبيعة .

فإن رُفِعَ الحجاب ، وانقشع النقاب ، وقفت على حقيقة الحقائق ، بدون

احتياج إلى استدلال .

« فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ ، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ »

فقد يُدرك الحق بدون استدلال ولا ملاقة ، وهو الرؤية ، فالحق مرئي لذوى الكمال

« تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ »

الفهارس

فهرس المقدمة

صفحة

- ٣ المادة التي يتكون منها الكتاب .
- ٤ سبب اختصاص تسمية الكتاب بـ « الشيخ محمد عبده » .
- ٥ الشيخ محمد عبده بين الأزهر والمجتمع .
- ٦ هذا الكتاب هو أهم ما كتب الشيخ محمد عبده .
- ٧ براعة الشيخ محمد عبده في العرض والفهم .
- ٧ الشيخ محمد عبده والفلاسفة .
- ٨ الشيخ محمد عبده رجل كبير العقل .
- ٨ موقف الشيخ محمد عبده من النقل .
- ٩ الشيخ محمد عبده والبعث الجباني .
- ١٠ الجلال الدواني والبعث الجباني .
- ١١ مناقشة الشيخ لرأى الجلال الدواني . بخصوص البعث الجباني .
- ١٢ تقويم مناقشة الشيخ محمد عبده لرأى الجلال الدواني بخصوص البعث الجباني .
- ١٥ مذهب الفلاسفة ، ومذهب السلف .
- ١٧ نقد دفاع الشيخ محمد عبده عن الفلاسفة .
- ١٨ موقف ابن سينا الحقيقي من البعث .
- رأى الفلاسفة في قدم النوع الإنساني
- ٢١ تحديد ابن سينا قيمة بعض كتبه العلمية .
- ٢٢ هل كان الشيخ محمد عبده يتعصب للفلاسفة ؟
- ٢٣ موقف في الوعد والوعيد ، بين الدواني ، والشيخ محمد عبده .
- ٢٤ هل يرى الدواني أن العالم قديم بالشخص ؟
- ٢٥ موقف الباحثين بين العقل والنقل .
- هل قول ابن سينا : إن العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول ، نقد أو تنكيل لقول
- ٢٧ أرسطو : إن المحرك الأول لا يعلم العالم . . . ؟ .
- ٢٨ نقد ابن سينا والشيخ محمد عبده في طريق إثباتها علم الله بالعالم .
- ٢٩ ذم الشيخ محمد عبده للمصيبة والتعصب .

- المنهج الذي رسمه الله للعلماء .
 ٣٢ مظاهر التعصب في البحث .
 ٣٣ رأى الغزالي في مبلغ دراية الكلاميين بالفلسفة .
 ٣٤ نقد كتب علم الكلام .
 ٣٥ تصوير العقائد النفسية لمذهب الصلاح والأصلح عند المعتزلة ، تنقصه الدقة .
 ٣٧ نقد الشيخ محمد عبده لبرهاني « التضايف » و « التسلسل » .
 ٣٩ رأى الشيخ محمد عبده في النبي والرسول .
 ٤٠ الشيخ محمد عبده وحديث « ستفترق أمتي . . . الخ » .
 ٤١ سرور الشيخ محمد عبده برواية « أن الهالك منهم واحدة » .
 ٤١ الفلاسفة يدعون أن مذاهبهم تنطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤١ الصوفية يدعون أن مذاهبهم ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤١ المعتزلة يدعون أن مذاهبهم ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤١ السني يدعى أن مذهبه ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤٢ الشيعة تدعى أن مذهبها ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤٢ المجسمة تدعى أن مذهبها ينطبق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤٢ صعوبة تمييز الفرقة الناجية عند الشيخ محمد عبده .
 الشارح الحكيم لم يرجع مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، إلى أمرا كالحق ،
 ٤٣ أو الواقع ونفس الأمر ، وما يقابلهما .
 الشارح الحكيم أرجع مدار التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها ، إلى أمر واضح
 ٤٣ هو « ما كان عليه هو وأصحابه » .
 الشيخ محمد عبده يدعى أن الصوفية ، والحكماء الإسلاميين ، والأشاعرة ،
 ٤٤ يدققون غاية التدقيق فيما كان عليه النبي وأصحابه .
 ٤٤ عدم انطباق ما عليه الفلاسفة بخصوص عدم البعث الجسماني على ما كان عليه النبي وأصحابه .
 عدم انطباق ما عليه المتصوفة بخصوص عدم البعث الجسماني على ما كان عليه النبي
 ٤٥ وأصحابه .
 عدم انطباق ما يقوله الفلاسفة بخصوص عدم الخرق والالتزام على الأفلاك ، على
 ٤٦ ما كان عليه النبي وأصحابه .
 لون آخر من ألوان تردد والشيخ محمد عبده في عدم كفاية حديث « ستفترق
 ٤٧ أمتي . . . الخ » لتمييز الفرقة الناجية .

صفحة

- في رأى الشيخ محمد عبده أن كل من لم يكن وثنيا أو كنيا متعصبا ، فهو على ماكان عليه النبي وأصحابه . ٤٨
- نقد رأى الشيخ محمد عبده في ذلك . ٤٩
- عدم جدوى مجاملتنا فى الحكم على الناس بالإسلام والكفر ، مادام أمر الأموات مفوضا إلى ربهم ، ومادام الأحياء - مسلمين وكافرين - يتساوون فى الحقوق والواجبات . ٥٠
- قول النبي صلى الله عليه وسلم « . . . كلهم فى النار إلا واحدة » ليس يعنى أن كلهم فى النار ، خلودا ٥٠
- اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم ، مناظر التمييز بين الفرقة الناجية ، وغيرها راجعا إلى « ماكان عليه هو وأصحابه » ليس فيه تضيق على القول ، ولاحجر على حرية البحث ؛ عند من يؤمن بأن العقل مخلوق ، وأن علم الخالق فوق علم المخلوق . . . ٥١
- من يعتبر الرسائل السماوية [لظفا] من الله بخلقه ، لايجعل العقل مستبدا بإدراك كل شئ . ٥١
- من أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفرق أمتى .. الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . . . أن كل فرقة تدعى اليقين فيها هى عليه ، والانتقال عما يكون يقينا ليس ممكنا . . . ٥٣
- نقد هذا السبب . ٥٣
- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفرق أمتى ... الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . . . أن كل فرقة ترى غيرها معقدة ما يخالف الواقع ، وما يخالف الواقع كفر فى رأى الشيخ محمد عبده . ٥٤
- نقد الشيخ محمد عبده فى هذا الرأى من وجوه . ٥٤
- الوجه الأول من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٤
- الوجه الثانى من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٤
- الوجه الثالث من أوجه نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٦
- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفرق أمتى ... الخ » لتمييز الفرقة الناجية من غيرها .. اختلاف كل فرقة على نفسها . ٥٦
- نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأى . ٥٦

صفحة

- ومن أسباب اعتقاد الشيخ محمد عبده عدم كفاية حديث « ستفترق أمتي... الخ »
لتمييز الفرقة الناجية من غيرها . أن كل فرقة تحاول حمل غيرها على تقليدها
في رأيها ، والتقليد غير منج . ٥٧
- نقد الشيخ محمد عبده بخصوص هذا الرأي . ٥٨
- الشيخ محمد عبده يبين الطريق الصحيح الذي يهdy إلى النجاة . ٥٨
- نقد الشيخ محمد عبده بخصوص ما يراه الطريق الموصول إلى النجاة . ٥٩
- منهج الفلاسفة في البحث . ٥٩
- منهج رجال الدين في البحث . ٦٠
- الشيخ محمد عبده يخلط بين منهج الفلاسفة ورجال الدين . ٦١
- سر تسمية الكتاب « الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والتكلمين » . ٦١
- موقف المعزلة من النصوص . ٦٢
- قول المعزلة بالبعث الجسماني ، مع أن دليل العقل وحده لا يدل عليه ، شاهد على
أنهم يتخذون من الرسائل السماوية ، ومن العقل ، وحدة متكاملة . ٦٢
- منهج الشيخ محمد عبده منهج فيه إسراف ومبالغة في توسيع حقوق العقل ، وغمط
حقوق النصوص . ٦٢
- الشيخ محمد عبده يشعر بخطورة منهجه ، فيحاول التخدير . ٦٣
- جانب آخر من جوانب خطورة منهج الشيخ محمد عبده أنه لو أخذ به كل باحث
نفسه ، لتفرقت الأمة ، ولم يكن لها كيان ديني موحد . ٦٣
- هدف المشرع من جملة مدار التعميل في التمييز بين الفرقة الناجية وغيرها على
« ما كان عليه النبي وأصحابه » . ٦٤

فهرس الأفكار الواردة

« في نصوص عضد الدين الایحی ؛ وجلال الدين الدواني »

صفحة

- ١ قيمة كتاب « العقائد العضدية » من وجهة نظر جلال الدين الدواني
- ٢ حقيقة النبي والرسول .
- ٣ أصل اشتقاق كلمة « النبي » .
- ٣ « أل » في كلمة « النبي » .
- ٤ حديث « ستفرق أمتي ، ثلاثا وسبعين فرقة . . . الخ » .
- ٤ أمة الإجابة ، وأمة الدعوة ، وأيتها هي المرادة في الحديث .
- ٦ متى كان الاختلاف المشار إليه في الحديث . . . ؟
- هل الاختلاف الذي شطر الأمة إلى هذا العدد ، اختلاف في الأصول . . . ؟ أم
- ٦ اختلاف في الفروع . . . ؟
- هل قوله صلى الله عليه وسلم : « كلها في النار » يعني الخلود في النار . . . ؟ أم
- ٧ مجرد الدخول فقط . . . ؟
- ٨ ماهي الفرقة الناجية . . . ؟
- ٢٧ من هو الصحابي . . . ؟
- ٢٧ العقائد .
- ٢٨ الأحكام .
- ٢٨ الفرقة الناجية هم الأشاعرة .
- ٢٨ الأشاعرة ، هم التابعون لأبي الحسن الأشعري .
- أبو الحسن « الأشعري » منسوب إلى « أشعر » قبيلة في اليمن ، أو إلى جده « أبي موسى الأشعري . . . »
- ٢٨ لم كان الأشاعرة ، هم الفرقة الناجية ، دون المعتزلة ، والشيعة . ؟
- ٢٨ مناظرة بين ابن المطهر الحلي ، ونصير الدين الطوس ، بخصوص الفرقة الناجية . ٥
- ٢٩ اتفاق ابن المطهر الحلي ، ونصير الدين ، على ما ينبغي أن يتوافر في الفرقة الناجية .
- ٢٩ جواز رؤية الأصوات ، والظعوم والروائح عند الأشاعرة .

صفحة

- الأشاعرة أيضا يجوزون أن يرى من يكون في الصين - وهو أعمى - صفار الحشرات
التي تسبح في أرض الأندلس . ٢٩
- معنى الإجماع في اللغة ، وفي الاصطلاح . ٢٩
- معنى « المحدث » . ٣٠
- معنى « العالم » في الأصل ، وفي اصطلاح علماء الكلام . ٣٠
- الحدوث الذاتي ، من اصطلاح الفلاسفة خاصة . ٣٠
- معنى الحدوث الذاتي . ٣٥
- جلال الدين يحيل في الرد على الفلاسفة . بخصوص الحدوث الذاتي ، على حواشي
الشرح الجديد للتجريد . ٣٥
- إلزام الفلاسفة بأن القول بالحدوث الذاتي يتعارض مع القول بالعلة البسيطة . ٣٥
- العالم حادث بالزمان عند الأشاعرة . ٣٥
- معنى الحدوث الزماني . ٣٥
- المخالفون في القول بحدوث العالم ، أرسطو ومن تبعه . ٣٥
- ماهية الأشياء القديمة . . . ؟ ٤١
- مناقشة ماروي عن أفلاطون من القول بقديم العالم . ٤١
- عدم اعتبار « جالينوس » من الفلاسفة ، لإحجامه عن القول بقديم العالم . ٤٢
- دليل الفلاسفة على قدم العالم يتلخص في أنه :
إما أن يكون مالا بد منه لوجود العالم ، حاصلًا في الأزل .
أولا .
وعلى الأول ، يلزم المطلوب .
وعلى الثاني ، يقال : لما حدث العالم فيما لا يزال ، هل حدث بحدوث شيء . . . ؟
أم من غير حدوث شيء ؟
فإن حدث لا بحدوث شيء ، يلزم وجود الممكن بدون تمام علته .
وإن حدث بحدوث شيء ، تنقل الكلام إلى ذلك الحادث ، ويلزم التسلسل . ٤٣
- مناقشة دليل الفلاسفة : قال الدواني نختار أن مالا بد منه لوجود العالم ، لم يكن
حاصلًا في الأزل ، وأنه لما حدث العالم حدث لحدوث شيء ، ونلتزم التسلسل ، ولكن لا في
أمور مجتمعة في الوجود ، بل في معدات هيء كل منها لوجود ما بعده ، ولا
بجماعه في الوجود ، ومثل هذا التسلسل ليس بمستحيل عند الفلاسفة . ٤٧

صفحة

يلاحظ أن مناقشة الدليل انتهت إلى التزام أن شيئاً ما ، أزلى ، وهو نوع المدّة ،
والأشاعرة لا يقولون بقدّم شيء أصلاً ، فهو دليل إلزامي ، لإفساد مدعى الخصم
— الفيلسوف — الذي يذهب إلى قدم العقول . النفوس الفلكية ، الأجسام
الفلكية . . . الخ . . . الخ ولا شك أن انحصار القديم في نوع المدد فقط ، إفساد
لدعواه .

٤٧

قال الفيلسوف : المعدّات غير المتناهية ، لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيكون التحرك
بهذه الحركة قديماً ، فيلزم قدم غير المعدّات .

٤٨

قال الدواني ردّاً ، على الفيلسوف : هذه دعوى من غير برهان .

٤٩

قال الفيلسوف : أعدام المعدّات ووجوداتها ، أعراض لا بد أن تتوارد على مادة
قديمة ثابتة .

٥٠

قال الدواني : هذه أيضاً دعوى من غير برهان .

عود إلى مناقشة دليل الفلاسفة على قدم العالم :

قال الدواني : وردّ عليه بوجوه :

الأول : اختياراً أن مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلًا في الأزّل ، ومع ذلك ،

لا يلزم أن يكون الممكن أزلياً ، لجواز أن يكون وجود الممكن في الأزّل مستحيلاً ،

٥٥

فلم يوجد في الأزّل لذلك ، ووجد فيما لا يزال ، لإمكان وجوده فيه .

قال : الدواني : إن تسليم أن كل مالا بد منه لوجود الممكن كان حاصلًا في الأزّل ،

يتنافى مع القول بأن وجوده في الأزّل مستحيل ؛ لأن إمكانه في الأزّل ، بما لا بد

منه لوجوده .

٥٥

ومفاد ذلك أن هذا الرد غير سليم .



الوجه الثاني من وجوه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : باختيار أن

كل مالا بد منه لوجوده ، لم يكن حاصلًا في الأزّل ؛ إذ من جملة ذلك تعلق الإرادة

بوجوده في الأزّل ، ولم تتعلّق الإرادة بوجوده في الأزّل بل تعلقت في الأزّل

٥٨

بوجوده فيما لا يزال فلا يمكن وجوده إلا إذا حان الوقت المحدّد لوجوده

فإن قال الفيلسوف : هل تعلق الإرادة في الأزّل بوجوده فيما لا يزال ، متمم لملة

وجوده . . . ؟

أم ليس متممًا لملة وجوده . . . ؟

صفحة

وعلى الأول : يلزم وجوده في الأزل ، لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
وعلى الثاني : لا بد من حدوث أمر آخر غير التعلق ، وهو :
أولا : خلاف المفروض .

وثانيا : يتأدى بنا إلى نقل الكلام إلى هذا الأمر الآخر . ٥٩

قال الدواني : الأثر يوجد بالقدرة على وفق الإرادة ، وقد تعلق الإرادة بوجوده
في وقت معين ، فلا يوجد إلا فيه ، وإلا تخلف مراد الله . ٥٩

فإن قال الفيلسوف : جوابكم هذا كأنه لا يلتقي مع شق التردد - أعنى : أن تعلق
الإرادة في الأزل بوجوده ، هل هو متمم لملة وجوده ؟ أم غير متمم لملة
وجوده ؟ - والترديد حاصر ، فلا بد من اختيار أحد الشقين صراحة . ٥٩

قال الدواني : إن أردتم أنه متمم لملة وجوده في الأزل ، فختار الشق الثاني .
وإن أردتم أنه متمم لملة وجوده فيما لا يزال ، فختار الشق الأول .

والتحديد بالوقت ، كالتحديد بالصفة ، وكما أنه إذا أراد الفاعل المختار إيجاد شيء
على صفة خاصة من طول ، أو قصر مثلا ، لا يوجد إلا كذلك ، كذلك إذا أراد
إيجاده في وقت معين ، فإنه لا يوجد إلا فيه . ٥٩

وقد يصور الوجه الثاني من أوجه الرد على دليل الفلاسفة ، - القائم على اختيار
أن كل ما لا بد منه لوجوده في الأزل ، لم يكن حاصلا - بأن الأزل فوق الزمان ،
والأزل مختص بالله تعالى ، والزمان حادث ، فما يوجد فيه يكون حادثا ، فالعالم
حادث . ٦٤

قال الفيلسوف : لا شك أن الإرادة وحدها غير كافية ، بل لا بد من تعلقها ،
فتعلقها هذا قديم ؟ أو محدث ؟ فإن كان محدثا ، نقلنا الكلام إلى سبب حدوثه ،
ويلزم التسلسل .

وإن كان قديما ، يلزم قدم الممكن . ٦٧

قال المتكلم ، جوابا عنه : ليكن التعلق حادثا ، ولا يلزم التسلسل ؛ لأن التعلق
أمر عديم ، لا يحتاج إلى مخصص .

وعلى فرض لزوم التسلسل ، فهو في التعلقات وهى أمور اعتبارية ، لا يستحيل
التسلسل فيها . ٦٨

قال الدواني - تعليقا على جواب المتكلم - : إن القول بأن التعلق أمر عديم لا يحتاج
إلى مخصص ، غير سليم ؛ لأن اختصاص كل صفة - سواء كانت وجودية أو عدمية -

صفحة

٦٨

بوقت حدوثها . يحتاج بالبداية إلى مخصص .

ثم روى الدوائى قول من يرى أن التسلسل فى التعلقات باطل - بصرف النظر عن جريان برهان التطبيق - لأنه يلزم انحصار التعلقات غير المتناهية بين حاصرين هما : نفس الإرادة ، والتعلق الأخير الذى يلي الممكن .

٦٩

ثم قال الدوائى : إنه لا انحصار ههنا ؛ لأن مثل الإرادة كمثل المادة التى يقول الفيلسوف إنها قديمة وتتوارد عليها صور غير متناهية من جهة الماضى ، ولم يقل أحد : إن المادة طرف حاصر لهذه الصور ؛ إن المادة مع صورة ، كما أن الإرادة مع كل تعلق .



٧٦

الوجه الثالث من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : النقض الإجمالى ، بأن يقال دليكم يجرى فى الحوادث اليومية التى تعترفون أتم بحدوثها : مثل الصور الشخصية المتواردة على المادة ، وكالنفوس الناطقة ، مع أنكم لا تقولون بمقتضاه فيها .

قال الدوائى : يمكن أن يكون صدور العالم بطريقة أنه ما من حادث إلا وقبله حادث ، ولا يلزم على ذلك محال ، ولا تثبت بذلك دعوى الفلاسفة ؛ لأن دعواهم أن بعض العالم قديم ، وعلى هذا لا شيء من العالم بقديم .

ويقول الدوائى ، وبه تثبت دعوى علماء الكلام ؛ لأن كل ما وجد ويوجد حادث . لكن هل هذه تتفق مع دعوى علماء الكلام ، تمام الاتفاق ؟ لا أظن . . . لأنهم يقولون - بجانب قولهم بحدوث العالم - كان الله ولا شيء معه . وذلك لا يتحقق على هذا الفرض .

٨١

يقول الدوائى : إن القول بأن كل العالم حادث ، وما من حادث إلا وقبله حادث ،

٨٢

مروى عن بعض المحدثين . فقد روى عن ابن تيمية مثله

ويعود الإمام الغزالى لمناقشة قولهم فيما سبق ص ٤٨ : « إن المعدات غير المتناهية لا تنتظم إلا بحركة سرمدية ، فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة » . فيقول : كون الحركة مبدأ للحوادث :

إما من حيث إنها مستمرة .

أو من حيث إنها متجددة .

فإن كانت من حيث إنها مستمرة . فكيف يصدر من متشابه الأحوال ، شيء فى وقت دون وقت ؟ .

صفحة

- وإن كانت ، من حيث إنها متجددة ، فما سبب تجدد الحركة ذاتها ؟ لا بد من
سبب آخر ، ولا بد للسبب من سبب ، ويتسلسل . ٨٣
- دافع عن الفلاسفة ، ضد الغزالي مدافع ، قال : إن احتياج الحركة إلى سبب
وسببها إلى سبب ، تسلسل في أمور غير مجتمعة ، وهو جائز عند الفلاسفة . ٨٣
- قال الدواني : بل إنه تسلسل في أمور مجتمعة في الوجود ، وهو محال باتفاق . ٨٥
- ويستمر الدواني في شرح وجهة نظره ليخلص له أنه لا بد من لزوم التسلسل
المتحيل . ٩٠



- الوجه الرابع من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : أن دعوى وجود
قديم مقارن لسلسلة من الحوادث لا أول لها ، غير مقول ؛ لأن معنى قدم القديم
أنه لا أول له ، وكل واحد من الحوادث له أول ، فلا بد أن يكون سابقا على كل
واحد منها ، أى سابقا على جميعها ، فكيف إذن تكون السلسلة معه غير منقطعة ؟ ٩٥
- لم يوافق الدواني على هذا الوجه ، وردده . ٩٧
- رواية الدواني ردا على الوجه وتقدمه لها . ٩٩



- حكاية نقد لدليل الفلاسفة وردده . ١٠١



- الوجه الخامس من أوجه الرد على دليل الفلاسفة على قدم العالم : أن برهان التضايف ،
وبرهان التطبيق ، يدلان على بطلان التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة ، سواء
كانت مجتمعة في الوجود ، أم لا . ١٠٢
- شرح برهان التضايف . ١٠٢
- برهان التضايف كما يدل على بطلان التسلسل في جانب واحد ، يدل على بطلانه ،
في الجانبين . ١٠٧
- برهان التضايف يفيد أن التسلسل مطلقا محال ، سواء في ذلك المجتمع والتعاقب . ١٠٨
- برهان التطبيق يجري - كما يجري برهان التضايف - في الأمور المتعاقبة في الوجود . ١٠٩
- للوجود عند الفلاسفة فرد ينسبونه إلى الدهر ، والدهر عندهم وعاء للزمان . ١١٩
- اللازم من جريان برهان التطبيق ، هو إما انتهاء غير التناهي ، أو مساواة
الجزء لكله . ١٢٢
- شروط بطلان التسلسل في نظر الفلاسفة الاجتماع ، والترتب . ١٢٣

صفحة

- ١٢٣ الإحالة في مناقشة الشرط الأول - الاجتماع - على ما سبق له ص ١٠٨ وما بعدها .
- ١٢٣ وجهة نظر الفلاسفة في ضرورة الشرط الثاني - الترتيب - ومناقشتها .
- ١٣٥ بحث في ماهية العدد ، والعناصر المكونة لها .
- ١٤٦ استناد المعلولات المتكثرة ، إلى الأمور الموجودة ، دون الاعتبارات العقلية .
- ١٥٣ دليل على إثبات الواجب لا يتوقف على إبطال التسلسل .
- ١٥٤ نقد هذا الدليل .
- ١٥٦ نسبة الأقل للأكثر .
- ١٥٧ هل معلومات الله متناهية ، أم غير متناهية ؟ وتوجيه كل .
- ١٥٧ العلم البسيط والعلم الإجمالي .
- ١٦٠ علماء الكلام ينفون الوجود الذهني .
- ١٦٠ العلاقة بين العالم والمعلوم ، تأبى أن يكون المعلوم عدما صرفا .
- ١٦٤ العلم الاجمالي ، هل هو علم بالفعل ، أم علم بالقوة ؟ .
- ١٧٠ حدوث العالم من المقائد الدينية .
- محاولات علماء الكلام لإثبات حدوث العالم ، الواردة في غير هذا الكتاب ،
- ١٧٠ محاولات غير كافية ، ينقصها اليقين والتحقيق .
- انتهاء البعد الزماني ، كاتهاء البعد المكاني ، والمعارضة فيهما من جهة الوهم ، لا من
- ١٧١ جهة العقل .
- ❖❖❖
- ١٨٢ العالم قابل للفناء .
- ١٨٢ الاختلاف في وقوع الفناء .
- ١٨٣ رأى حجة الإسلام في الإحياء .
- ١٨٣ رأى الكرامية أن العالم حادث ، لا يقبل الفناء .
- ❖❖❖
- ١٨٣ النظر في معرفة الله تعالى واجب شرعا .
- ١٨٩ معنى معرفة الله تعالى .
- ١٨٩ هل معرفة الله تعالى بالكنه ممكنة ؟
- ١٩٠ الأحاديث والآثار الدالة على عدم إمكان معرفة الله تعالى بالكنه .
- ١٩٧ الآيات والأحاديث الدالة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى ، شرعا .
- ٢٠٠ النظر في معرفة الله تعالى واجب عقلا عند المعتزلة .

صفحة

- نظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة ، أساس قولهم بوجوب النظر في
 معرفة الله تعالى ، عقلا . ٢٠٠
- يمكن إثبات وجوب النظر بالإجماع ، بعد إثباته بالشرع . ٢٠٣
- هل وجود الواجب بديهي . ؟ ٢٠٣
- تفصيل الدلائل على وجود الله وعلى إثبات صفاته ، واجب كفاً ، لا عني . ٢٠٤
- واجب على الإمام في كل مسافة قصر ، تنصيب من يكون عالماً بتفاصيل الأدلة ،
 ليرشد المسترشدين ، ويدفع كيد المعاندين . ٢٠٤
- شكوى الدواني مما آل إليه حال العلماء في زمانه . ٢٠٥
- اكتفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ، واكتفاء أصحابه رضي الله عنهم ، ممن يدخلون
 في دين الإسلام بالإقرار باللسان والالتقاء للأحكام .
 والاكتفاء بإيمان من أقر تحت ظل السيف .
- كل ذلك لم يخل من تزويدهم بما يفيد اليقين . ٢٠٦
- قول الأعرابي : « البعرة تدل على البعير . الخ » . ٢٠٧
- قول بعض العارفين : « عرفته بواردات . الخ » . ٢٠٧
- قول جعفر الصادق رضي الله عنه : « عرفت الله . الخ » ٢٠٧
- الاشتغال بعلم الكلام فرض كفاية . ٢٠٧
- تحصيل اليقين بما يملأ النفس اطمئناناً ، فرض عين ، وليس بلازم أن يحصل
 ذلك عن أدلة تفصيلية . ٢٠٧
- أول واجب على المكلف . ٢٠٩
- معرفة الله تعالى هي أول واجب على المكلف العاقل ، في رأى الأشعرى ٢٠٩
- النظر في معرفة الله تعالى ، هو أول واجب على العاقل . في رأى المعتزلة .
- وأبي إسحاق الإسفراييني . ٢٠٩
- وقيل : أول واجب ، هو الجزء الأول من النظر . ٢١٠
- القصد إلى النظر هو أول واجب على العاقل ، في رأى إمام الحرمين والقاضي
 أبي بكر ، وابن فورك . ٢١٠
- المختار مضطر إلى اختيار ما يختاره . ٢١٠
- رأى الدواني في أول الواجبات نسبي . ٢١٦

صفحة

- ٢١٧ رأى آخر في أول الواجبات .
- التكليف بالمشروط ، بدون الشرط ، وبالكامل بدون الجزء ليس بمحال ، إنما
- ٢١٧ المحال هو التكليف بالمشروط ، والكامل ، مع التكليف بعدم الشرط والجزء .
- ٢٢٢ تحصيل المعرفة عن طريق النظر ، بطريق جرى العادة ، عند الأشعرى .
- ٢٢٢ وبالتوليد عند المعزلة .
- ٢٢٢ وباللزام العقلى عند الفلاسفة .
- ٢٢٢ هل العلم من مقولة كيف ؟ أو من مقولة الانفعال ؟ أو من مقولة الإضافة .
- ٢٢٥ رأى الإمام الرازى فى حصول العلم عن النظر .
- وجوب بعض الأفعال عن بعض ، لا ينافى قدرة المختار على الفعل الواجب عن
- ٢٢٦ غيره .
- الأشعرى لا ينكر أن لبعض الأشياء لزوما عقليا ، مع بعض ، والكامل عنده مستند
- ٢٢٩ إلى الله تعالى .
- الأشعرى لا يسه أن ينكر أن العلم بأحد التضامين يستلزم العلم بالآخر ، ولا
- أن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء إنما ينكر التوقف على غير إرادة
- ٢٢٩ الله تعالى .
- تحقيق مذهب الفلاسفة أنه لا مؤثر فى الحقيقة إلا الله ، والوسائط بمنزلة الشرائط
- والآلات .
- ٢٣٣ الفلاسفة لا ينكرون التوقف على الوسائط ، وظاهر مذهب الأشعرى ، ينكره .
- ٢٣٣ رأى الإمام الرازى - فى الباحث الشرقية - فى مسألة الوسائط ، والحركة
- السرمدية الدورية ، هو بعينه تحقيق مذهب الفلاسفة .
- ٢٣٨ السمنية : ينكرون إفادة النظر للعلم .
- ٢٤٠ مذهبهم أن لا طريق للعلم سوى الحس .
- ٢٤٠ وهم قائلون بالتناسخ .
- ٢٤٠ المهندسون أنكروا إفادة النظر العلم فى الإلهيات .
- ٢٤٠ شبهتهم فى ذلك .
- ٢٤١ الرد على المهندسين .
- ٢٤١ مذهب الإسماعيلية أن معرفة الله تعالى لا تحصل بدون الإمام .
- ٢٤١ شبهتهم فى ذلك .

صفحة

٢٤١

الرد على الإسماعيلية .

٢٤٣

أجمع أهل الحق على أن للعالم صانعا قديما ، لم يزل ، ولا يزال .

٢٤٣

الدليل على ذلك ، أن العالم محدث ، وكل محدث فله محدث .

٢٤٤

صانع العالم واجب الوجود لذاته ، ممتنع العدم لذاته .

٢٤٥

معنى وجوب الوجود عند الكلاميين .

٢٤٥

معنى وجوب الوجود عند الفلاسفة .

٢٤٧

معنى الوجود في الواجب والممكن .

٢٤٨

الخلاف بين الفلاسفة والكلاميين حول وجود الواجب ، غير لفظي .

٢٥٧

لا خالق لشيء من الأشياء ، سوى الله تعالى .

٢٥٧

رأى إمام الحرمين في الإرشاد في خلق الأشياء .

٢٦١

رأى حجة الإسلام في خلق الأشياء .

٢٦٢

نصيب العبد في الفعل ، ونصيب الله فيه . . .

٢٦٢

معنى الكسب

٢٦٧

أكثر المعتزلة على أن أفعال العباد الاختيارية ، حاصلة بقدرة العبد وحدها . . .

٢٦٧

رأى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني ، على أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بمجموع

٢٦٧

القدرتين : قدرة العبد ، وقدرة الله ، على أن تعلقهما جميعا بأصل الفعل .

٢٦٨

رأى القاضي أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بمجموع القدرتين :

٢٦٨

على أن تعلق قدرة الله بأصل الفعل ، وقدرة العبد ، بكونه طاعة أو معصية .

٢٦٨

تحقيق مذهب القاضي

٢٦٨

تصوير صاحب قواعد المقائد - الغزالي - لمذهب المعتزلة والحكماء

٢٧٠

الرد على صاحب قواعد المقائد ، في تصويره لمذهب الحكماء

٢٧١

رد نصر الدين الطوسي شارح الإشارات ، على أبي البركات البغدادي فيما نسبته

٢٧١

إلى الفلاسفة

٢٧٢

رأى « بهنيار » في « التحصيل » .

٢٧٣

هل عن أفلاطون ما يفيد أن الله هو المؤثر في كل شيء وحده .

٢٧٤

تشنيع المعتزلة على الأشعري بقوله : إن للعبد قدرة ، مع تعطيله لها عن التأثير .

صفحة

٢٧٤

الفرق بين القدرة والعلم .



٢٧٦

الله متصف بكل صفات الكمال ، منزّه عن جميع سمات النقص .

٢٧٦

يرى ابن تيمية أن هذه القضية مما أجمع عليه العقلاء .

جعل بعض الباحثين توحيد الله نتيجة لقضية « أنه متصف بكل صفات الكمال ، منزّه عن جميع سمات النقص » لأن كون الشيء منفردا متوحدا ، أولى من كونه متشكرا متعددا .

٢٧٧

لاخلاف بين الكلاميين والحكماء ، في أنه تعالى : عالم ، قادر ، مريد ، متكلم... الخ ولكنهم اختلفوا في كون الصفات ، عين ذاته ، أو غير ذاته ، أو لاعين ولا غير .

٢٧٨

فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى أن لاشيء سوى ذاته .

٢٧٨

وذهب جميع الكلاميين إلى أن الصفات غير الذات .

٢٧٨

وذهب الأشعرى إلى أن الصفات لاهى الذات ، ولا غيرها .

٢٧٨

تفسير الصفات على مذهب الفلاسفة .

٢٧٩

تفسير الصفات على مذهب المعتزلة .

٢٧٩

الدليل على نفى الغيرية .

٢٨٤

الاعتراض على الدليل .

٢٨٨

إذا ثبت قديم ممكن ، فمنع احتياجه مكابرة صريحة .

٢٨٩

احتياج الصفات إلى الموصوف بين لا يمكن إنكاره .

٢٨٩

القول بأن الصفات قديمة ، مع عدم احتياجها ، قول متناقض

٢٨٩

كيف يكون الواجب واحدا حقيقيا مع اتصافه بسلوب وإضافات كثيرة

٢٩٢

هل الواحد من كل وجه ، لا يصدر عنه إلا واحد

٢٩٤

القول بأن الله تعالى فاعل موجب لصفاته

٢٩٥

هل التخصيص يدخل في القواعد العقلية

٢٩٥

مذهب العبد زيادة الصفات على الذات

٢٩٩

دليل القائلين بالغيرية

٣٠٠

دليل القائلين بأن الصفات لا هو ولا غيره

٣٠٤

تعريف الأشعرى للغيرين

٣٠٩

صفحة

- ٣١٠ الاعتراض على تعريف الأشعرى للغيرين .
- ٣١١ تعريف آخر للغيرين .
- ٣١٤ الاعتراض على التعريف الآخر .
- ٣١٥ الجواب عن الاعتراض .
- ٣١٩ نقد الجواب عن الاعتراض .
- ٣٢٠ تعريف ثالث للغيرين .
- ٣٢٣ رأى « جعفر بن الحارث » في نسبة الكل للجزء .
- ٣٢٤ رأى الإمام الرازى ، في رأى الأشعرى في معنى [الغيرين] . . .
- ٣٢٥ اعتراض الدوانى على رأى الإمام الرازى .
- ٣٢٦ رأى صاحب المواقف في [الغيرين] . . .
- ٣٢٧ الاعتراض على رأى صاحب المواقف .
- ٣٢٨ إلزام المعتزلة لمن يقول بزيادة الصفات بمشابهة النصارى .
- ٣٣٢ عدم التزام هذا الالتزام ، وحله .
- ٣٣٣ مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ، ليست من الأصول .
- زيادة الصفات ، وعدم زيادة ، لا تدرك بالدليل ، ولكن وسيلتها الوحيدة ،
- ٣٣٣ هى الكشف .
- ٣٣٣ لا بأس باعتقاد أحد الرايين في المسألة .
- ❖❖❖
- ٣٣٩ الله عالم .
- ٣٣٩ دليل ذلك من السمع .
- ٣٣٩ دليل ذلك من العقل .
- ٣٣٩ أفعال العجاوات مخلوقة لله تعالى .
- ٣٣٩ العجاوات تعلم أفعالها .
- ٣٤٠ دليل ذلك من السمع .
- ٣٤٤ علم الله تعالى ، متعلق بجميع ما يمكن أن يعلم .
- ٣٤٤ دليل علمه بغيره .
- ٣٤٤ دليل علمه بذاته .
- ٣٤٥ منهج الفلاسفة في إثبات علمه تعالى .

صفحة

- اشتهر عن الفلاسفة أنهم يقولون إنه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى ،
 بل إنما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها . ٣٤٨
- الطوسى فى شرح الإشارات ، يذهب إلى أنهم يقولون إنه تعالى لا يعلم الجزئيات
 المادية بالوجه الجزئى . ٣٤٨
- قال الدوانى : حاصل مذهب الفلاسفة أنه تعالى يعلم الأشياء كلها بنحو التعقل ،
 لا بطريق التخيل . ٣٥٦
- الاختلاف بين علمنا وعلم الله ، فى نحو الإدراك ، لا فى نحو المدرك . ٣٥٧
- التحقيق أن الكلية والجزئية وصفان للعلم ، لا للمعلوم . ٣٥٧
- إذا وصف العلوم بالكلية والجزئية ، ف باعتبار العلم . ٣٥٧
- من قال بالعلم على هذا النحو لا يكفر ، وأما من يقول : إنه لا يعلم بعض المعلومات ؛
 فإنه يكفر . ٣٥٧
- من كفر الفلاسفة حمل كلامهم على أنهم ينكرون علم الله تعالى ببعض المعلومات . ٣٥٧
- ما هو الشخص . . . ؟ . ٣٥٨
- المدركات إن أدركت بالعقل ، كانت باعتبار هذا الإدراك كلية ، وإن أدركت
 بالآلات الجسمية ، كانت باعتبار هذا الإدراك ، جزئية . ٣٥٩
- إذا كانت ، الكلية والجزئية لونين من ألوان الإدراك ، فنحن أحدهما عن الله
 لا يستلزم نفي علمه ببعض المعلومات ، وعلى هذا يكون نفي الفلاسفة علم الله بالجزئيات
 لا يستلزم الجهل بها . . . وعلى هذا لا يكفرون . ٣٥٩
- بعض ما يكون كمالا فى حقنا ، هو فى حق الله نقص . ٣٥٩
- من يرجع السمع والبصر ، إلى العلم . بالأشعري وفلاسفة الإسلام ، لا يكفر . ٣٦٧
- تكفير الغزالى لمن ينكر علم الله بالجزئيات ، محمول على من ينكر علمه ببعض
 المعلومات . ٣٦٧
- الفاعل باختيار لا بد له من التصور الجزئى . ٣٦٨
- بعضهم يرى خلاف ذلك . ٣٦٨
- التوفيق بين كلامهم فى ذلك . ٣٧٣
- الكلى له معنيان . ٣٧٣
- علم الواجب مما تحيرت فيه الأفهام . ٣٧٥
- اختلاف المذاهب فى علم الواجب . ٣٧٦

صفحة

٣٧٧ ذهب البعض إلى أن علمه تعالى بذاته ، عين ذاته ، وعلمه بغيره عين ذلك الغير .

ذهب البعض إلى أن علمه تعالى ، صور مجردة غير قائمة بشيء ، وهى التى اشتهرت

بـ « المثل الأفلاطونية » . ٣٧٧

ذهب البعض إلى أن علمه تعالى صور مجردة قائمة بذاته ، وظاهر عبارة الإشارات

يشعر بذلك . ٣٧٧

عبارة الشفاء صريحة فى نفي ما يفيد ظاهر عبارة الإشارات . ٣٧٧

كلام الطوسى فى شرح الإشارات ، يحوم حول ظاهر كلام الشفاء . ٣٨٣

نقد الدوانى لشارح الإشارات من وجوه : الأول : أن ما ذكره شارح الإشارات ،

من أنه كما لا يحتاج العاقل فى إدراك ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته ،

لا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عنه لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر

غير بين . ٣٩٤

الثانى : أن تعقل الصورة بنفسها - أى من غير احتياج إلى صورة أخرى - ليس

لعلاقة الصدور . . . الخ . ٣٩٥

الثالث : أن قوله : « ولا تظن أن كونك محلا . . . الخ » ضعيف . ٣٩٨

الرابع : أن قوله : « فإن حصلت تلك الصورة لك . . . الخ » غير ظاهر . ٣٩٩

الخامس : أن قوله : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله . . . الخ » غير مسلم . ٤٠٠

السادس : أن قوله : « إذا حكمت بكون علتين . . . الخ » تحكم بحت . ٤٠٢

السابع : أن القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية . . . الخ »

يفضى إلى محال . ٤٠٤

ارتسام صور الجزئيات المادية فى الجواهر المجردة ، ليس صحيحا على أصول

الفلاسفة . ٤٠٥

الثامن : إذا كان وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الواجب إياه ، فإنه لا

يكون صدور المعلول الأول بالاختيار . ٤٠٧

الاعتراض بأنه إذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار ، كان للحوادث

وجود أزل فى علم الله تعالى ، وأنتم لا تقولون بالوجود الذهنى .

الجواب عن ذلك بالتفريق بين العلم البسيط الإجمالى ، والعلم التفصيلى . ٤١٠

الاعتراض بأنه إذا كان الوجود العلمى للممكنات صادرا عن الواجب تعالى ، وهو

فاعل بالاختيار ، فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم ، فيلزم أن يكون قبل هذا الوجود

صفحة

- وجود آخر ، في علم الله تعالى ، وننقل الكلام إلى الوجود السابق ، فإما أن
تتسلسل الموجودات ، أو تنتهي إلى وجود واجب ، وكلاهما محال . ٤١٤
- الجواب عن ذلك الاعتراض ، بأن الواجب تعالى موجب بالنظر إلى صفاته
الذاتية . ٤١٥
- عود إلى نقد شارح الإشارات . ٤١٧
- الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية ، في العلم الحضوري . ٤١٧
- عود إلى أن الممكنات موجودة في علم الله تعالى على سبيل الإجمال . ٤١٨
- معنى العلم الإجمالي ، أن يكون العلم واحدا ، والمعلوم متعددا . ٤١٩
- العلم الإجمالي علم بجميع المعلومات ، بالفعل ، لا بالقوة . ٤٢١
- عود إلى الوجود العلمي بالممكنات ، هل يكون بصور موجودة في ذات الله ؟
أم ماذا ؟ ٤٢٢
- بم تقوم صور المعلومات ، على مذهب الكلاميين . . . ؟ ٤٢٦
- الفرق بين ما يسمى « قياما بالعقل » وما يسمى « حصولا فيه » . ٤٢٧
- عود إلى المثل الأفلاطونية بمناسبة علم الله بالممكنات . ٤٣٠
- نظرية أن علمه بالممكنات منطوق في علمه بذاته . ٤٣٣
- العللة سبب للعلم بالمعول ، خلافا لسائر المتضافات ٤٣٧
- الاعتراض بأنه - على فرض تسليم ذلك - فلا يكون العلم بالعللة ، عين العلم
بالمعول . ٤٣٧
- مأمعنى الانطواء في قولهم : إن علم الواجب بغيره ، منطوق في علمه بذاته؟ .. ٤٣٩
- اكتفاء الدواني بهذا القدر في بحث العلم ، اتكالا على أنه سيؤلف فيه رسالة
مفردة ، ولا ندرى ، أفعّل ، أم لا . . . ؟ ٤٥٠
- الاعتراض على قولهم : علم الواجب تعالى حضوري ، بأن ذلك يستدعى مغايرة
الشيء لنفسه . ٤٥٠
- الجواب عن ذلك الاعتراض . ٤٥١
- اتفق المتكلمون والحكماء على أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات . ٤٥٥
- معنى القدرة عند الكلاميين . ٤٥٥
- معنى القدرة عند الحكماء . ٤٥٥

صفحة

- ٤٦٣ . صلاحية قدرته تعالى للتأثير في جميع الممكنات .
 ٤٦٦ . الأدلة السمعية على قدرته تعالى .
 ٤٦٧ . ما لا يتوقف إرسال الرسول عليه ، من الصفات ، يكفي فيه إثباته بالسمع .
 ٤٦٧ . هل شمول القدرة ، مما يتوقف عليه إرسال الرسول . . . ؟



- ٤٧٨ . الله يريد لجميع الكائنات .
 ٤٧٩ . ضرورة ثبوت صفة الإرادة .
 ٤٨٤ . صفة الإرادة قديمة .
 ٤٨٧ . تعلق الإرادة شامل لجميع الممكنات .
 ٤٨٧ . الشر والمصيبة مراد لله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .
 ٤٨٧ . أدلة المعتزلة على عدم إرادة الشر والمصيبة .
 ٤٨٧ . الدليل الأول .
 ٤٨٧ . الدليل الثاني .
 ٤٨٧ . الدليل الثالث .
 ٤٨٧ . الدليل الرابع .
 ٤٨٩ . ردود الأشاعرة على أدلة المعتزلة .
 ٤٨٩ . الرد على الدليل الأول .
 ٤٨٩ . الرد على الدليل الثاني .
 ٤٩١ . الرد على الدليل الثالث .



- ٤٩٦ . الله تعالى متكلم .
 ٤٩٦ . معنى الكلام عند المعتزلة .



- ٤٩٦ . الله تعالى حي .
 ٤٩٦ . معنى الحياة عند الأشاعرة .
 ٤٩٦ . معنى الحياة عند الفلاسفة .



- ٤٩٧ . الله تعالى سميع بصير .

صفحة

- ٤٩٧ أدلة ثبوت السمع والبصر
- ٤٩٧ السمع والبصر صفتان زائدتان عن الذات كسائر الصفات .
- ٤٩٧ السمع والبصر ، صفتان مغايرتان للعلم . . . خلافا للفلاسفة .
- ٥٠١ عدم الوقوف على حقيقة صفى السمع والبصر .
- ***
- ٥٠١ الله منزّه عن جميع صفات النقص .
- ٥٠١ لا شبه له
- ٥٠١ لا ند له ، ولا مثل له
- ٥٠٥ ولا شريك له .
- ٥٠٦ معانى التوحيد .
- ٥٠٦ أداة حصر وجوب الوجود فى واحد .
- ٥١٠ ما يفيدّه قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .
- ٥١٠ أدلة حصر الخالقية فى واحد .
- ٥١٦ أدلة حصر المبودية فى واحد .
- ***
- ٥١٦ الله لا يظهر له ، ولا يحل فى غيره .
- ٥١٧ النصارى والحلول .
- ٥١٧ نص من إنجيل « يوحنا » .
- ٥١٨ رأى غلاة الشيعة فى الحلول .
- ***
- ٥١٨ الله لا يقوم بذاته حادث .
- ٥٢٠ أدلة عدم قيام الحوادث بذاته تعالى .
- معنى الحادث النفى قيامه بذات الله تعالى هو الصفات الحقيقية . . . دون الصفات
- ٥٢٠ الإضافية والسلبية .
- ٥٢١ التبدل الذى يفيد النقص ، والتبدل الذى لا يفيد .
- ٥٢٥ هل أزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية . . . ؟
- ***
- ٥٢٧ الله لا يتحد بغيره .

صفحة

- ٥٢٨ يطلق « الاتحاد » على ثلاثة أنحاء .
 ٥٢٨ الأول .
 ٥٢٨ الثاني .
 ٥٢٨ الثالث .



- ٥٣٠ الله تعالى ليس بجوهر . . . ولا عرض . . . ولا جسم .
 ٥٣١ ولا في حيز وجهة .
 ٥٣١ ولا يشار إليه . . . ولا يصح عليه الحركة والانتقال .
 ٥٣٢ المنتسرون به « البلكفة » .
 ٥٣٢ رأى ابن تيمية في « إثبات الجهة لله تعالى » .
 ٥٣٣ الله هو نفسه قبلة الدعاء عند ابن تيمية ، لاجهة القوق .
 ٥٣٣ ولا يصح عليه الجهل ، ولا الكذب .
 ٥٣٤ هل خلف الوعيد كذب . . . ؟
 ٥٣٥ هل يمكن أن يراد من آيات الوعد والوعيد ، التهديد ، لا الأخبار ؟



- ٥٣٦ الله تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة .
 ٥٣٦ مذهب الأشاعرة والسلف الصالح في الرؤية .
 ٥٣٦ تحقيق مذهب السلف والأشاعرة .
 ٥٣٦ الرؤية الثابتة لله ، تكون من غير موازاة ، ومقابلة ، وجهة .
 ٥٣٧ أدلة ثبوت الرؤية لله تعالى .
 ٥٣٧ الدليل الأول من القرآن .
 ٥٣٨ الدليل الثاني من القرآن .
 ٥٣٨ الدليل الثالث . . . من العقل .
 ٥٤٠ الدليل الرابع من السنة .
 ٥٤١ دليل المنكرين للرؤية .
 ٥٤١ الجواب عن هذا الدليل من وجوه . . .
 ٥٤١ الوجه الأول .

صفحة

٥٤١ الوجه الثاني .

٥٤١ الوجه الثالث .



٥٤٢ ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

٥٤٢ الكفر والمعاصي بخلقه وإرادته .



٥٤٣ الله تعالى غنى لا يحتاج إلى شيء .

٥٤٣ ولا حاكم عليه .



٥٤٦ الله تعالى لا يجب عليه شيء .

٥٤٦ معاني الواجب .

٥٤٦ الحكم والمصالح في أفعاله تعالى .

٥٤٦ لا يجب عليه رعاية الحكم والمصالح .

٥٤٧ اللطف ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافا للمعتزلة .

٥٤٨ الأصلح ليس بواجب على الله تعالى .

٥٤٨ مذاهب فرق المعتزلة في الأصلح .

٥٤٨ رأى الفلاسفة في الأصلح .

٥٤٩ حكاية الإخوة الثلاثة في مناظرة الأشعرى لأبي علي الجبائي .

٥٥٠ العوض على الآلام ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافاً للمعتزلة .

٥٥٠ عدم تحقق معنى الظلم من الله تعالى .

٥٥٠ الثواب على الطاعة، والعقاب على المصية، ليس بواجب على الله تعالى . . . خلافاً للمعتزلة .

٥٥١ المعتزلة حرموا على الله تعالى المفو عن الذنب .

٥٥١ الرد على المعتزلة في ذلك .

٥٥٢ خلف الوعد والوعيد بالنسبة لله تعالى .

٥٥٥ إثابة الله على الطاعة فضل ، وعقابه على المصية عدل .



٥٥٧ الله تعالى لا يفعل القبيح .

٥٥٧ ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم إلى جور أو ظلم .

رنجة

٥٥٧

يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد .

٥٥٧

لا غرض له في فعل من أفعاله .

٥٥٨

معنى الغرض .

٥٥٩

راعى الحكمة فيما خلق وأمر تفضلا ورحمة .

٥٦٤

الآيات والأحاديث الموهمة للعلل والأغراض مؤولة بالحكم والمصالح .

٥٦٥

ولا حاكم سواء .

٥٦٥

ليس للعقل حكم في حسن الأشياء وقبحها ، ولا في كون الفعل سببا للثواب والعقاب .

٥٦٥

الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة .

٥٦٥

المعنى الأول .

٥٦٥

المعنى الثانى .

٥٦٥

المعنى الثالث .

٥٦٧

رأى المعتزلة في الحسن والقبح .

٥٦٩

الحسن ما حسنه الشرع ، والقبيح ما قبحه الشرع .

٥٧٢

ليس للفعل صفة حقيقة باعتبارها ، حسن أو قبح .



٥٧٢

الله تعالى غير متبعض ولا متجزى .

٥٧٢

لأحد له ، ولانهاية له .

٥٧٣

صفاته واحدة بالذات .

٥٧٦

صفاته غير متناهية بحسب التعلق .

٥٧٧

ما وجد من مقدوراته قليل من كثير .

٥٧٨

له الزيادة والنقصان في مخلوقاته « يزيد في الخلق ما يشاء » .



٥٧٩

لله تعالى ملائكة .

٥٧٩

حقيقة الملائكة .

٥٨٠

جبريل ، وميكائيل ، وإسرافيل ، وعزرائيل ، ووظائفهم .

٥٨٠

لكل واحد من الملائكة مقام معلوم .

٥٨١

الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون .

٥٨١

تأويل ماصدر منهم بشأن قصة آدم عليه السلام .

٥٨١

هل إبليس كان من الملائكة . ؟

صفحة

٥٨٢

قصة هاروت وماروت .



٥٨٢

القرآن كلام الله غير مخلوق .

٥٨٣

الأنبياء أجمعوا على أنه تعالى متكلم .

٥٨٣

لا يتوقف ثبوت النبوة على ثبوت صفة الكلام لله تعالى .

لا خلاف بين أهل الملة في كونه تعالى متكلماً ، لكن اختلفوا في تحقيق كلامه ،

٥٨٦

وحدوثه وقدمه .

٥٨٦

السبب في اختلافهم .

٥٨٦

رأى الحنابلة في كلام الله تعالى .

٥٨٧

رأى بعض الأشاعرة في كلام الله تعالى .

٥٨٧

رأى المعتزلة في كلام الله تعالى .

٥٨٧

رأى الكرامية في كلام الله تعالى .

٥٨٧

عود إلى رأي المعتزلة في كلام الله تعالى .

٥٨٨

عود إلى رأي الأشاعرة في كلامه تعالى .

اتفاق الأشعرى مع المعتزلة في حدوث الكلام اللفظي ، وانحصار النزاع بينهم في

٥٨٨

الكلام النفسى .

٥٨٩

رأى المضد أن مذهب الأشعرى ، أن الألفاظ قديمة .

٥٨٩

إطلاقات لفظ « المعنى »

القرآن هو المكتوب في المصاحف ، المقروء بالأسن ، المحفوظ في الصدور . . .

٥٩٠

والمكتوب غير الكتابة . والمقروء غير القراءة ، والمحفوظ غير الحفظ .

٥٩١

رأى محمد بن عبد الكريم الشهرستانى - في نهاية الإقدام - في القرآن .

٥٩٣

أوجه الرد على الرأي الذى نسب إلى الشهرستانى .

٥٩٣

الوجه الأول .

٥٩٣

الوجه الثانى .

٥٩٣

الوجه الثالث .

٥٩٤

الوجه الرابع .

٥٩٤

الوجه الخامس .

صفحة

٥٩٥

تحقيق الحق في مسألة الكلام - للدواني .



٦٠٢

أسماء الله تعالى توقيفية .

٦٠٢

ماهى الأسماء التي يدور حولها الخلاف . ؟ . هل هى الأسماء الأعلام ؟ . .

٦٠٣

رأى القاضى أبى بكر . والقاعدة العامة التى يضعها فى هذا المقام .

٦٠٤

رأى الشيخ الأشعرى ومتابعيه .

٦٠٤

رأى الغزالى .



٦٠٦

والمعاد الجسمانى حق .

٦٠٦

أجمع أهل الملل الثلاث على المعاد الجسمانى .

٦٠٦

نصوص القرآن صريحة صراحة تامة فى المعاد الجسمانى .

٦٠٦

مخاصمة أبى ابن خلف للنبي صلى الله عليه وسلم .

٦٠٦

لا يمكن الجمع بين تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به، وبين إنكار الحشر الجسمانى .

٦٠٦

لا يمكن الجمع بين القول بقدوم العالم ، وبين الحشر الجسمانى .

٦٠٧

معنى المعاد الجسمانى أن تحشر الأجساد ، وتعاد فيها الأرواح .

٦٠٧

هل يعاد البدن المعدم ، أو يجمع من تفريق . . . ؟

٦٠٧

الفلاسفة وآخرون من غيرهم ينكرون إدعاء المعدم .

٦٠٨

رأى ابن سينا فى إعادة المعدم .

٦١٢

هل الماهية فى ذاتها ثابتة فى نفس الأمر، والوجود والعدم يتورانها على التبادل...؟

٦١٥

من أدلة عدم إعادة المعدم أنه لو أعيد لتخلل الدم بين الشيء ونفسه .

٦١٧

معنى قولهم : ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ .

٦١٩

تكفير من ينكر المعاد الجسمانى .



٦٢١

المجازاة والمحاسبة حق .

٦٢١

والصراط حق

٦٢٢

والميزان حق .

٦٢٣

كيف توزن الأعمال . . . ؟



صفحة

٦٢٣

والجنة والنار مخلوقتان الآن .

٦٢٤

أدلة إنكار المعتزلة لوجود الجنة والنار الآن .

٦٢٥

أهل الجنة مخلدون في الجنة .

٦٢٥

الكفار مخلدون في النار .

رأى الجاحظ وعبد الله العنبري : أن الكافر المخلد في النار هو المعاند ، دون

٦٢٥

المخطيء الذي بذل من الاجتهاد أقصى ما يستطيع .

٦٢٥

هل يدخل أطفال المشركين النار . . . ؟

٦٢٦

صاحب الكبيرة مؤمن عاص لا يخلد في النار ، عند أهل السنة .

٦٢٦

صاحب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر عند المعتزلة .

٦٢٦

مرتكب الذنب مطلقا - كبيرة كان أو صغيرة - كافر عند الخوارج .

٦٢٨

اختلاف العلماء في تعريف الكبيرة .

٦٢٨

العفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة جائز عند أهل السنة .

٦٢٨

الشفاعة حق لمن أذن له الرحمن .

٦٢٨

العفو عن الكبائر ، غير جائز عند المعتزلة

٦٢٨

الشفاعة غير جائزة عند المعتزلة .

٦٢٩

وعذاب القبر حق عند أهل السنة .

٦٣٠

الاختلاف في عذاب القبر .

رأى الإمام الغزالي في عذاب القبر : أنه قد يكون بشيء مادي من خارج ، وقد

٦٣١

يكون بشيء متخيل ، وقد يكون بشيء ، لامادي ، ولا متخيل .

٦٣٣

وسؤال منكر ونكير حق .

الجبائي لا يوافق على أن [منكرا ونكيرا] اسمان للملكين السائلين ، و [المنكر]

عنده ، هو الإجابة غير الموقفة ، و [النكير] عنده ، هو ما يصدر من ملائكة

٦٣٣

السؤال ، عند سماع الإجابة غير الموقفة .

صفحة

- ٦٣٤ . بعثة الرسل بالمعجزات ، من لدن آدم ، إلى نبينا محمد ، صلى الله عليه وسلم ، حق .
- ٦٣٦ . ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء . . ولا نبي بعده .
- ٦٣٨ . والأنبياء عليهم السلام معصومون .
- ٦٤٠ . الأنبياء أفضل من الملائكة .
- ٦٤١ . عامة البشر أفضل من عامة الملائكة
- ٦٤١ . عند المعزلة وبعض أهل السنة : الملائكة أفضل .
- ٦٤١ . معنى الأفضلية . كثرة الثواب .
- ٦٤١ . وأهل بيعة الرضوان ، وأهل بدر ، من أهل الجنة .
- ***
- ٦٤٢ . وكرامات الأولياء حق .
- ٦٤٢ . حقيقة كرامات الأولياء .
- ٦٤٢ . المعزلة وأبو إسحاق ، ينكرون كرامات الأولياء .
- ٦٤٣ . الحكمة في كرامات الأولياء .
- ***
- ٦٤٣ . الإمام الحق بعد النبي هو أبو بكر الصديق .
- ٦٤٣ . ثبوت إمامة أبي بكر بالإجماع .
- ٦٤٤ . عمر الفاروق هو ثاني الخلفاء .
- ٦٤٤ . ثبوت إمامته بنص الإمام أبي بكر ، وبالإجماع .
- ٦٤٦ . عثمان هو ثالث الخلفاء .
- ٦٤٦ . علي هو رابع الخلفاء .
- ٦٤٦ . المراد بالخلافة .
- ٦٤٦ . أفضلية الخلفاء بحسب ترتيبهم في الحكم .
- ٦٤٧ . معنى الأفضلية ، أكثرية الثواب .
- ***
- ٦٤٧ . الكفر هو عدم الإيمان .
- ٦٤٧ . الإيمان في اللغة .
- ٦٤٧ . الإيمان في الشرع في رأى الأشعرى .
- ٦٤٨ . في الإيمان أربعة مذاهب .

فهرس الأفكار

الواردة في نصوص الشيخ محمد عبده

إن الشيخ محمد عبده ، يقف وراء كل فكرة من الأفكار الواردة في الفهرس السابق ، فهرس عضد الدين الإيجي ، وجلال الدين الدواني .
إنه يشارك في كل فكرة من هذه الأفكار ، بنقدها ، أو تكيلها . أو ردها إلى أصلها ، أو - على الأقل - بتسهيل عرضها ، ومحاولة تبسيطها .
ولهذا فالفهرس السابق هو نفسه فهرس لمحاولات قام بها الشيخ محمد عبده ، حول هذه الأفكار .

ولذلك فسوف تقصر اهتمامنا ، هنا على المحاولات الهامة التي لا بد من إبرازها مضافة إلى الشيخ محمد عبده ، وحده ، ومقرونة باسمه دون مشاركة .



صفحة

- | | |
|----|---|
| ٢ | حديث « ستفرق أمتي ... » |
| ٢ | حقيقة النبي . |
| ٤ | هل كان الافتراق واقعا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم . . . ؟ |
| ٤ | الفعل التدريجي - كالاftراق - يكون المضارع فيه بمعنى الحال . |
| ٧ | مناطق اختلاف الفرق هو الاعتقاد . |
| | حديث « ستفرق أمتي ... الخ » أفادنا : |
| | أن يكون في الأمة فرق متفرقة . |
| ٨ | وأن الناجي منهم واحدة ، هي التي على ما هو عليه وأصحابه . |
| ٨ | تمييز أي فرقة هي الناجية لم يتيين إلى الآن في رأي الشيخ محمد عبده . |
| | « ميرباقر » يذهب إلى أن جميع الفرق المذكورة في الحديث هي فرق الشيعة ، |
| | وأن الناجي منهم فرقة الإمامية . |
| ٨ | وجعل أهل السنة والمعتزلة وغيرهم ، من أمة الدعوة . |
| ٨ | الفيلسوف يدعى أنه هو الذي على ما عليه النبي وأصحابه . |
| ١٠ | الصوفي يدعى أنه هو الذي على ما عليه النبي وأصحابه . |

صفحة

- ١٢ المتزلى يدعى أنه هو الذى على ما عليه النبي وأصحابه .
- ١٣ السنى يدعى أنه هو الذى على ما عليه النبي وأصحابه .
- كل من الصوفى والفيلسوف ، والأشعرى يدقق - فى نظر الشيخ محمد عبده -
- ١٦ كل التدقيق فى التطبيق على ما كان عليه النبي وأصحابه .
- ١٦ هل وجدت الفرقة الناجية ؟ أو لم توجد بعد ؟ . . .
- ١٧ موجب هذا التساؤل .
- ١٨ تميز الفرقة الناجية ، مشكل من وجهة نظر الشيخ محمد عبده ، لأسباب :
- ١٨ السبب الأول .
- ٢٠ السبب الثانى .
- ٢١ السبب الثالث .
- ٢٢ السبب الرابع .
- ٢٣ السبب الخامس .
- ٢٥ أصوب الطرق - فى رأى الشيخ محمد عبده - لتمييز الفرقة الناجية .
- ٣٠ إيضاح « معنى الحدوث الذاتى » وتحديد معنى الممكن .
- ٣٢ أنواع التقديمات خمسة .
- ٣٣ هل المدم جزء علة الوجود . . . ؟
- ٣٣ حقيقة العلة البسيطة .
- ٣٣ منع حصر أنواع التقديمات فى خمسة .
- ٣٦ بعض الفلاسفة الأقدمين ، والإسلاميين يوافقون الكلاميين على أن العالم حادث .
- ٤٠ الشيخ محمد عبده يستظهر قدم الأنواع عند الفلاسفة .
- الشيخ محمد عبده يروى أن الشيخ الرئيس احتج على إبطال قدم الأنواع فى
- بعض كتبه .
- ٤٠ للإمكان جهتان .
- ٥٢ الإمكان الذاتى ، والإمكان الاستعدادى .
- ٥٣ هل الإمكان من الأوصاف الاتزاعية العقلية . . . ؟
- ٥٣ رأى صاحب المحاكات فى أن المعدات لا بد أن تهىء مادة قديمة .
- اعتراض الشيخ محمد عبده على رأى السيد الشريف القائل : أزلية الإمكان
- تستلوم إمكان الأزلية .

صفحة

٦٢

هل تأثير القدرة من تمام العلة . . . ؟

٦٢

بحث في طبيعة الإرادة ، ووظيفتها .

٦٣

بحث في حقيقة الوقت .

على القول بحدوث العالم ، هل بين الله ووجود العالم ، زمان ؟ أو ليس بينهما

٦٣ - ٦٦

زمان أصلا ؟ .

٧٢

التسلسل كما يكون باطلا لبرهان التطبيق ، يكون باطلا إذا انحصر بين حاصرين .

٧٤

تحقيق معنى قولهم : إن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز .

٧٦

الشيخ محمد عبده ينقد القائلين بأن وجود الحادث يحتاج إلى تملقات لانهاية لها .

٧٨

الدواني ، ووحدة الوجود ، فيما يرى الشيخ محمد عبده .

٨٠

كيفية صدور الحادث من القديم .

٨٠

حقيقة الحركة التوسعية ، والحركة بمعنى القطع .

١٠٢

حقيقة برهان التضاف .

١٠٣

حقيقة المتضايين .

١٠٣

المتضايين ينقسم إلى متضايين ، مشهورى ، وحقيقى .

١٠٣

تعريف كل .

١٠٥

نقد الشيخ محمد عبده لإجراء برهان التضاف ، في سلسلة العلل والمعلولات .

الشيخ محمد عبده يرى أن برهان التطبيق الذى اتفق على إجرائه كل من الحكماء

١١٢

والكلاميين . . سفطة ظاهرة .

يقول الشيخ محمد عبده : « جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين ؛ فإنما

هو مبنى على أوهام كاذبة ، يردعها البرهان الصريح . وإلى الآن لم يقم برهان

خطابى ، فضلا عن يقينى ، على وجوب تناهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود ،

١١٥

مع الترتيب ، أو لم تكن كذلك . . »

١١٩

كلام جيد فى المتضايين .

١٢٠

للممكنات وجود ثابت دائم ، غير وجودها فى عالم الحس والشاهدة .

١٢١

حقيقة السرمد .

١٢٢

حقيقة الدهر .

١٢٢

حقيقة الزمان .

صفحة

- ١٢٩ . الجملتان غير المتناهيتين ، لا يسوغ عقل أو وهم أن يحكم بزيادة إحداها على الأخرى .
- ١٣٤ . أصل برهان التطبيق .
- ١٣٦ . الأعداد متربة من الوحدات ، وأدلة ذلك .
- ١٣٦ . الدليل الأول .
- ١٣٦ . الدليل الثانى .
- ١٣٧ . الدليل الثالث .
- ١٣٧ . الدليل الرابع .
- ١٣٩ . اعتراضات على هذه الأدلة .
- ١٣٩ . الاعتراض الأول .
- ١٣٩ . الاعتراض الثانى .
- ١٤٧ . بحث قضية « الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » ..
- ١٤٩ . بيان كيفية تكثر الجهات المتقضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد .
- ١٥٣ . هل للمجموع تحقق زائد عن تحقق أجزائه ؟ ..
- ١٥٨ . الشيخ محمد عبده يحيل فى بحث العلم على رسالته « الواردات »
القول بحدوث تعلق العلم ، قول بأن الممكنات ليست بمعلومة
له تعالى فى الأزل .
- ١٦٢ . معنى تميز شىء عن شىء .
- ١٦٦ . تحقيق المعنى الإجمالى للعلم .
- ١٧٠ . الدوانى يشنع على رأى الكلاميين فى العلم ، فى رسالته « الزوراء » ..
- ١٧١ . الأقدمون يرون أن القدم الزمانى يستلزم القدم الذاتى .
- ١٧١ . الشيخ محمد عبده لا يرى بين القدم الزمانى والقدم الذاتى تلازما .
- لا بأس عند الشيخ محمد عبده . أن يعتقد المرء مايتأدى به إليه البرهان ، من قدم
العالم أو حدوثه .
- ١٧١ . الشيخ محمد عبده يرى أن محاولات التكلمين لافساد القول بقدم العالم ، محاولات
غير مجدية .
- ١٧٤ . يرى بعض المفكرين أن الأبعاد غير متناهية .
- ١٧٤ . حقيقة البعد المكافى عند المشائين .

صفحة

- ١٧٥ حقيقة البعد المكاني عند الإشراقيين .
- الشيخ محمد عبده يرى : « أنه لم يقم دليل عقلي ، ولا تقلى على وجوب قدم شيء من العالم » .
- ١٧٩ استدلال الشيخ محمد عبده على حدوث العالم .
- ١٧٩ الشيخ محمد عبده لا يكفر من يرى قدم العالم .
- ١٨١ الشيخ محمد عبده يرى : « أن من سلك طريق الاجتهاد .
- ولم يمول على التقليد في الاعتقاد ، ولم تجب عصمته ، فهو معرض للخطأ . ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول » .
- ١٨١ ما يجب على الإنسان تحصيله - في نظر الشيخ محمد عبده - ليكون ناجيا عند الله .
- ١٨٢ رأى الحكماء في امتناع فناء العالم .
- ١٨٤ رأى الكرامية في امتناع فناء العالم .
- ١٨٤ رأى الأشاعرة في فناء العالم .
- ١٨٥ نظرية وحدة الوجود ، وفناء العالم .
- ١٨٦ رأى راسوفسطائين في فناء العالم .
- ١٨٦ رأى صاحب « مشكاة الأنوار » في فناء العالم .
- ١٨٩ المعرفة تصديق وتصور .
- ١٩٢ هل يجوز أن يكون تصور الشيء بالوجه ، مستلزما لتصوره بالكنه .. ؟
- ١٩٣ إذا لم يتمتع إدراك ذات الله تعالى بالكنه ، فهل وقع لأحد .. ؟
- ١٩٣ الشواهد تدل على أن ذلك لم يقع لأحد .
- ١٩٦ الجنس هو المادة .
- ١٩٦ الفصل هو الصورة .
- ١٩٦ التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجى .
- ١٩٦ صورة الذهن يجب أن تطابق الخارج .
- ١٩٧ الحق أن إدراك حقيقة الله تعالى غير ممكن .
- ١٩٧ النظر لمعرفة الله واجب شرعا بإجماع الفرق .
- ١٩٨ هل النظر واجب عقلا .. ؟
- ١٩٨ رأى الأشاعرة في وجوب النظر عقلا .

- صفحة
- ٢٠٠ رأى المعزلة في وجوب النظر عقلا .
- ٢٠١ نقد الشيخ محمد عبده لرأى المعزلة من وجوه .
- ٢٠١ الوجه الأول .
- ٢٠١ الوجه الثانى .
- ٢٠٢ الوجه الثالث .
- ٢٠٤ النظر في معرفة الله تعالى واجب بالكتاب والسنة والإجماع .
- ٢٠٥ شكوى الشيخ محمد عبده من أهل زمانه .
- ٢٠٨ وجوب نصب من يسهل للناس مهمة معرفة الأدلة .
- ٢٠٨ انصراف المهمة في أول الإسلام ، لجمع الكلمة ، ثم الالتفات بعد ذلك لتعليم الأدلة .
- ٢٠٩ الواجب العيني هو اليقين ، من أى طريق أخذ .
- ٢١٤ حقيقة الاختيار .
- ٢١٥ نقد الشيخ محمد عبده للمعزلة ، ومناصرته للأشعرى عليهم ، فيما يكون أول واجب .
- ٢٢١ المعرفة واليقين والاعتقاد ، كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الإيجاب .
- صدور المعرفة عن النظر ، من الله بطريق جرى العادة .
- ٢٢٣ عند بعض الأشاعرة .
- ٢٢٣ وبطريق النشوء والتولد عند المعزلة .
- ٢٢٤ وبطريق لزوم العقل عند الفلاسفة .
- ٢٢٥ الفرق بين مذهب الفلاسفة ومذهب المعزلة ، في لزوم المعرفة للنظر .
- ٢٢٦ مذهب رابع في حصول المعرفة عقيب النظر ، هو للإمام .
- ٢٢٧ اعتراض صاحب المواقف على مذهب الإمام .
- ٢٣١ رأى الشيخ محمد عبده في مذهب الإمام .
- ٢٣٢ تحقيق رأى الأشعرى في ارتباط الأشياء بعضها ببعض .
- اتحاد مذهب الأشعرى ، مع مذهب الحكماء ، في رأى الشيخ محمد عبده ، فيما يتصل بتلازم الأشياء .
- ٢٣٣
- ٢٣٤ تحقيق مذهب الفلاسفة بخصوص ارتباط الأشياء بعضها ببعض .
- ٢٣٥ تصريح ابن سينا في الشفاء ، بنسبة جميع الأفعال إلى الله تعالى .

- صفحة
- ٢٣٦ حاصل مذهب الحكماء .
- ٢٣٧ تشنيع الشيخ محمد عبده على من يكفرون الناس .
- ٢٣٩ التقاء الرازي ، مع الحكماء ، في الرأي ؛ التقاء بين الأشاعرة والحكماء .
- ٢٤٠ الشيخ محمد عبده يتهم الأشاعرة ، بالخروج على مذهب الأشعرى .
- ٢٤٢ مناقشة الإسماعلية .
- ٢٤٥ بحث في الوجود .
- ٢٥١ استدلال الشيخ محمد عبده على وجود الواجب ، بدليل قليل الكلفة ، خفيف المؤونة .
- ٢٥١ الفائد للشيء لا يعطيه .
- ٢٥٢ تحقيق الشيخ محمد عبده لمذهب الفلاسفة بخصوص الوجود .
- اتهم الشيخ محمد للكلاميين ، بأنهم يقيمون بينهم وبين الفلاسفة خصومات أساسها وهمي ، وأهم مولعون بخلق النزاع بينهم وبين غيرهم .
- ٢٥٤ تزيف الشيخ محمد عبده لرأى غير الفلاسفة ، بخصوص الوجود .
- ٢٥٥ تحقيق الشيخ محمد عبده للمذهب الحق بخصوص الوجود .
- ٢٥٦ أثر الفاعل في الممكن على رأى المشائى .
- ٢٥٧ أثر الفاعل في الممكن على رأى الإشراقى .
- ٢٥٨ إمام الحرمين يروى تاريخ فكرة خلق الأفعال .
- ٢٥٩ يقول إمام الحرمين: نفي القدرة والاستطاعة عن المكلفين ، مما يأباه العقل والحس .
- ٢٦٠ نقد الشيخ محمد عبده لدليل القوم ، بخصوص خلق الأفعال من وجوه .
- ٢٦٠ الوجه الأول .
- ٢٦٠ الوجه الثانى .
- ٢٦١ الوجه الثالث .
- ٢٦١ الوجه الرابع .
- ٢٦١ الوجه الخامس .
- ٢٦٢ رأى الغزالى في أمر الجبر والاختيار .
- ٢٦٣ رأى الأشعرى منقولاً من كتاب الشهرستانى .
- ٢٦٤ عدم فهم الأصحاب لرأى الأشعرى في هذه المسألة .
- رأى الأشعرى في هذه المسألة :

صفحة

- يخالف رأى المعتزلة .
ويخالف مشهور رأى الفلاسفة ويخالف قول إمام الحرمين .
ويخالف ما فهمه الأصحاب منه . ٢٦٤
- يرى الشيخ محمد عبده أنه يمكن القول بأن ما يسمى اختياراً ، ليس إلا إجباراً من نوع يخالف الإجبار المعروف ؛ فليس هناك ما يمنع أن يكون الإجبار أنواعاً . ٢٦٤
- لجوء الشيخ محمد عبده إلى الوجدان ، في إثبات الاختيار . ٢٦٥
- إمكان معارضة المعتزلة بأن الوجدان يشهد بأن أفعالنا صادرة عنا . ٢٦٥
- القول الفاصل في أمر الجبر والاختيار . في رأى الشيخ محمد عبده . ٢٦٥
- إبطال الشيخ محمد عبده لمذهب المعتزلة في مسألة خلق الأفعال ؛ بأن الممكن لا يجوز أن يكون مصدراً لآثار . ٢٦٨
- بحث في قضية « أن الشيء ما لم يجب ، لم يوجد » من وجوه . ٢٧١
- الوجه الأول . ٢٧١
- الوجه الثانى . ٢٧٢
- تشنيع المعتزلة على رأى الأشعرى في نظرية خلق الأفعال . ٢٧٤
- معنى الكسب عند الأشعرى . ٢٧٥
- الرأى الحق في أمر التكليف . ٢٧٥
- اتصاف الله بجميع صفات الكمال ، مما أجمع عليه العقلاء . ٢٧٧
- الاختلاف بين العقلاء في أمر الصفات راجع إلى أنها :
هل هى عين الذات ؟ .
أو زائدة . . ؟
والقائلون بأنها زائدة اختلفوا :
هل يطلق عليها لغة وشرعاً أنها غير الذات ؟
أو لا هو ولا غيره ؟
أولاً ، لا هو ، ولا لا غيره ؟ . ٢٧٩
- مذهب عامة الفلاسفة . ٢٨٠

صفحة

- ٢٨٠ مذهب جمهور التنكّين ، والأشاعرة ، وبعض طوائف المعتزلة .
- ٢٨٠ مذهب الأشعرى .
- ٢٨٠ تحقيق مذهب الفلاسفة .
- ٢٨٣ تحقيق مذهب المعتزلة . . .
- ٢٨٤ أدلة المعتزلة والفلاسفة على مذهبهم بخصوص عدم زيادة الصفات .
- ٢٨٦ الواحد من كل وجه لا تصدر عنه كثرة . . .
- ٢٨٧ دليل أن الواجب تعالى واحد من جميع الوجوه .
- ٢٨٧ دليل آخر على نفس الدعوى . . .
- ٢٨٩ من يقول إن علة الاحتياج الحدوث ، لا يقول بممكن قديم . . .
- ٢٩٠ احتياج الصفات إلى الموصوف بين ، لا يمكن إنكاره . . .
- ٢٩٠ علة الاحتياج - عند الكلامين - هي الحدوث . . .
- ٢٩١ مفيد الشيء كالا ، إنما أفاده جهة من جهات وجوده . . .
- الشيخ محمد عبده يعجب لمن يقول من الأشاعرة « إن كمال الباري تعالى موقوف على غيره » في نفس الوقت الذي ينكر فيه . « توقف فعل من أفعاله تعالى ، على فعل آخر من أفعاله » . . .
- ٢٩١ الشيخ محمد عبده يتساءل : هل القول بعينية الصفات ، مع إثبات غاية الكمال للذات ، أولى ؟ أم القول بنقص الذات في كمالها ، واحتياجها إلى الغير فيه . . .
- ٢٩٢ ثم يقول : « إن هذه إلاحية جاهلية ، ثارت بها التعصبات الذهبية ، ولا يجوز أن يرتكب ما يماثل هذا ، عند الكلام في مقام الألوهية .
- ونعوذ بالله من الجهالة بهذا المقام الأقدس .
- ولولا أنى لأجوز لأحد ، أن يتكلم في مقام البرهان باسم الكفر والردة ،
- لحكمت على هذا القائل بهما . . . » . . .
- ٢٩٢ ثم قال : « وبالجمل . فصدور مثل هذه الأراجيف ، إنما هو من قبيل الطغيان
- في القول » . .
- ٢٩٤ ترى الشيخ محمد عبده : أن الإيجاب والاختيار ، ليسا بمدارين لكمال أو نقص

صفحة

- بل الكمال منهما ، ما كان واقعا بما دل البرهان (١) .
- ٢٩٧ والنقص خلاف ذلك . . . » .
- يرى الشيخ محمد عبده أن الشيء الواحد ، قد يرى - باعتبار - كمالا ،
و - باعتبار آخر - نقصا . مثل كونه موجبا ، لجانب الكمال فيه : أنه جواد
لا يحجب فيضه .
- ٢٩٧ وجانب النقص فيه أنه يكون غير مختار . .
- ويرى الشيخ محمد عبده : « أنه لو حكم بظاهر آرائنا ، لم يكن للعقل أن يحزم
بحكم من الأحكام ، في باب الكمال والنقص » . . .
- ٢٩٧ الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن الواجب فاعل لصفاته ، يستلزم القول بأن
الصفات عين الذات . .
- ٢٩٨ حقيقة صفة الحياة . .
- ٢٩٩ طائفة تذهب إلى أن الواجب لا يعلم شيئا أصلا ، لآذاته ، ولا غيرها ،
لا بذاته ولا بزائد . . .
- ٢٩٩ الشيخ محمد عبده ينقد أدلة القائلين بزيادة الصفات على الذات . . .
- ٣٠١ الأشاعرة ، يدعون أمرين :
زيادة الصفات على الذات .

(١) لسائل أن يسأل الشيخ محمد عبده . من أين لنا إدراك الواقع ؟ قد يجب
الشيخ محمد عبده بأن العقل هو وسيلتنا إلى ذلك ، لأنه يقول « بما دل البرهان » .
ولكن الشيخ محمد عبده يقول بعد ذلك : إن الشيء الواحد قد يبدو للعقل
كمالا ، ونقصا باعتبارين مختلفين » .

ويقول أيضاً : « إن العقل لا يمكنه أن يحزم بحكم من الأحكام في باب الكمال
والنقص » ومعنى هذا أن الوسيلة إلى إدراك الكمال في حق الله هو العقل الذي
لا يدركه من حيث إنه كمال وإنما يدركه من حيث إنه الواقع في نفس الأمر .

ولكن ما أعسر أن يحكم إنسان بأن ذلك الحكم هو الواقع في نفس الأمر ، بالنسبة لله ،
إذا تخلى عن لحظه من حيث هو كمال ؛ إذ ماذا عسى يكون وسيلة العقل في إدراك أن ذلك
واقع في نفس الأمر ؟ ولذلك جعل الشرع الحكيم علامة إدراك الواقع ، في اتباع
ما كان عليه النبي وأصحابه ، تسهلا ، وتيسيرا ، وتجميعا .

منحة

٣٠٢

وأن الصفات لا تسمى غيرا ، لا لغة ولا شرعا .

٣٠٤

استدلال الأشاعرة على أن الصفات زائدة على الذات .

٣٠٥

تقد الشيخ محمد عبده لهذا الاستدلال .

من أدلة الأشاعرة على زيادة الصفات على الذات : أنه لو كانت الصفات عين

٣٠٥

الذات ، لكان العلم عين القدرة .

٣٠٥

استدلال الأشاعرة على نفي الغيرية .

٣٠٧

تقد الشيخ محمد عبده لهذا الاستدلال .

الشيخ محمد عبده يرى أن التفريق بين :

ماهية الصفة والموصوف .

والعرض والمعرض .

تحكم بحث .

٣١٨

ينقد الشيخ محمد عبده الأشاعرة في « تخصيص وتفسير الغيرين بمجرد الرأي » .

ويقول : « إنه أخذ بما يصحح اعتقاد المعتقد بهواه ، من غير أن يعرض على

العقول النقادة .

وقول في الإطلاقات اللغوية والشرعية بالرأي .

وهو ليس من شأن حماة الدين ، وحراس عقائده .

ومن لم يصد عنه هواء عقل ، ولا صريح شرع ، بل يحقر شهادة العقل ، ولا

يبالي بصريح الشرع ، فالكلام معه ضرب من العبث .

ومن الورع تركه يعبث بنفسه ، حتى يموت في هومه .

يليق بعقل أن يشتغل بالكلام في [الغيرين] على النحو الذي مر بنا ، ليدافع

عن لفظ صدر عن غير معصوم ، بدون التفات إلى ما يلزمه ؟ .

هذا ضف في الدين ، وعدول عن طريق اليقين ، لا يحسن بالذين يستمعون

٣٢٣

القول فيتبون أحسنه » .

يرى الشيخ محمد عبده أن صاحب المواقف ، موفق كل التوفيق في إدراك مراد

٣٢٩

الشيخ الأشعري ، في أمر زيادة الصفات .

يقول الشيخ محمد عبده : « والذي فهمه صاحب المواقف ، أن قول الشيخ

بالإثبات ، في مقابلة قول بعض التوغلين ، في التقليد لألفاظ الحكماء :

٣٢٩

إنه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة » .

صفحة

- ثم يقول : « . . . فتعجب الشيخ لقول ذلك القائل ونفاه بالضرورة ، وأثبت أن له علما وقدرة ، ولا يجوز فيها ؛ فإن النفي نفي الحمل ، ونفي الحمل لا يجوز ؛ إذ يصير تناقضا ، مع إثبات القادر الذي هو بمعناها عند التحقيق . . . » ٣٢٩
- ثم يستمر قائلا « . . . إلا أنها ليست غيراله ، ولا زائدة عليه بحسب الخارج ، ولا عيناله بحسب المفاهيم ، بل تحمل عليه حمل المواطة ، بالاختلاف الاعتباري ، والكل في الوجود واحد . . » ٣٢٩
- ثم يضيف قائلا : « . . . والمعتزلة لإغفالهم مراد الشيخ بحمية الجاهلية ، أخذوا يشنعون على الشيخ ، بالاعتراض على خلاف ما أراده الشيخ . . . » ٣٢٩
- ثم يقول : « . . . وأصحابنا يدفعون ذلك بما لا يفيد في قول الشيخ ، ولا يريد الشيخ رحمه الله شيئا من ذلك . . . » ٣٢٩
- ثم يقول : « . . . بل ما يريد إلا ماهو كلمة الاتفاق ، بين أكثر الطوائف ، الناظرين في الفنون الإلهية ، من حكماء ومعتزلة وصوفية وهو أن ليس في الخارج صفات زائدة على الذات ، وإنما ذلك بالصدق والحمل فقط . . . » ٣٢٩
- ثم يقول الشيخ : « . . . والله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ ، من كثرة خبط الأصحاب فيه . . . » ٣٣٠
- ثم يقول الشيخ محمد عبده : « قد وقفت عند النظر في قول الشيخ المقول من كتابه ، على ما يقرب من قول صاحب المواقف في التوفيق . » ٣٣٠
- ثم يحكي الشيخ محمد عبده عبارة الشيخ الأشعري قائلا : « إن الصفات لا يقال فيها : هي هو . ولا غيره . ولا لا هو . ولا لا غيره » . . . ٣٣٠
- ثم يعقب على ذلك قائلا : « من البديهي أن ما انتفى عنه [الغيرية] فإنه يصدق عليه [اللا غير] لو كان موجودا ، ولا يصح سلبه . لأن السالبة تساوى المدولة ، عند وجود الموضوع . والمنفى عنه [الكون هو] يصدق عليه [لا هو] لذلك . فكيف كان للشيخ هذا النفي التابع ، الذي لا يصح لعقل أن يتوهمه ، فضلا عن أن يحققه . . . » ٣٣٠
- ثم ينتهي الشيخ عبده إلى أن مراد الشيخ : « أن الصفات من الاعتبار الحكيمية ، التي تقرفها المقول ، باختلاف الملاحظات .
- وأنها في الخارج ليست بالموجودة أصلا .
- وماليس بموجود ، يجب أن يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج . . . » ٣٣٠

صفحة

- ثم يقول : « فبه الشيخ بنى الشيء ونفى تقيضه ، إلى أن هذه الصفات ليست
 ٣٣١ بما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية . فليست بوجوده في الخارج ... »
 ثم يقول : « وأثبتها - في مقابلة من أثبت المشتق ، ونفى مبدأه - إثباتا تحقيقيا
 ٣٣١ في باب الألفاظ والاعتبارات ، لا إثباتا حقيقيا في باب الخارجيات . . . »
 ثم يقول الشيخ محمد عبده : « . . . ومن قول الشيخ هذا يتبين أنه لم يكن
 له اصطلاح في [الغير] سوى اصطلاح العقل . فإنه لم يكتف بنى [العين] و
 [الغير] حتى يتكلف لصحته ، إحداث اصطلاح في [الغير] .
 بل نفي [نفي الغير] أيضا .
 فلا يقال للصفات [لا غير] .
 كما لا يقال لها [غير] .
 ٣٣١
 ثم يقول : « . . . فلا داعي لهذه التكاليف العنيفة ، لإثبات الوسطة ... »
 ٣٣١ ثم يقول : « . . . فمقالة الشيخ هذه ، أقوى حجة تؤخذ على الأصحاب فيما ذهبوا
 إليه . وجملوه للشيخ مذهبا ، وتركوه هدفا لرمى سهام كل طارق . . . »
 ٣٣١ ثم يقول : « . . . وقد يكون مراد الشيخ رحمه الله ، أن من البدع أن تقول
 في صفات الله :
 إنها عينه ، أو إنها غيره .
 أو إنها لا عينه ، أو إنها لا غيره . . . »
 ٣٣١ يقول الشيخ محمد عبده عن الأشاعرة بخصوص زيادة الصفات : « وقد لجوا في
 هذا أزمانا ، حتى شنموا على الإمام ؛ إذ قال بأن الصفات ممكنة ، نسبوه إلى
 إساءة الأدب .
 ولا أدري ، أي الفريقين أسوأ أدبا ، وأفسد عقيدة ؟ »
 ٣٣٢
 ثم يقول : « . . . ولم يزل عاكفا على هذا القول - أي أن صفات الواجب
 زائدة على ذاته في الخارج ، وأنها واجبة الوجود لذاتها - قوم يزعمون أنهم
 أشاعرة ، وأنهم من أهل السنة والجماعة ، كلا . . . إنهم من سفهائهم . وجهلتهم ،
 يقولون على الله ما لا يملكون .
 ألفاظهم مزخرفة ، ومعانيها مزينة » .
 ٣٣٢
 يقول الشيخ محمد عبده : « . . . من الواجب أن لا يذهب ذاهب في التأويل
 إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بإرادته ، ولا توجد قرينة تدل عليه .

صفحة

- فإن هذا الضرب من التأويل ، قد يذهب بأصل الدين ، ويطل دلالة الكتاب
والسنة على ما وردا لأجله ^(١) . ٣٣٤
- أدلة العلم من السمع . ٣٤٠
- أدلة العلم من العقل . ٣٤١
- إيراد على الدليل العقلي لإثبات العلم . ٣٤٢
- الجواب عن الإراد . ٣٤٢
- هل في الكون شرور حقيقية . . . ؟ ٣٤٣
- الحيوانات عندها علم بأفعالها . ٣٤٤
- دليل علم الواجب بذاته . ٣٤٥
- دليل علمه بغيره . ٣٤٥
- الممكن للبارى واجب له . ٣٤٦
- الفرق بين دليل الفلاسفة ودليل غيرهم ، في إثبات العلم . ٣٤٧
- حاصل دليل الفلاسفة . ٣٤٧
- العلم بالعلة يوجب العلم بالعلول . ٣٤٧
- رأى الإمام الرازى - بخصوص علم الله بالعالم عند الفلاسفة - في المباحث الشرقية . ٣٤٨
- الموجودات أربعة أقسام : لأنها :
- إما أن لا تكون متشكلة ، ولا متغيرة .
- وإما أن تكون متغيرة ، لا متشكلة .
- وإما أن تكون التسكلة ، لا متغيرة .
- وإما أن تكون متشكلة متغيرة .
- ٣٤٩
- حكم كل واحد من هذه الأقسام الأربعة ، بالنسبة لعلم الله بها . ٣٤٩

(١) هذا - من غير شك - يفيد الاعتراف بأن الكتاب والسنة وردا من أجل بيان أصل الدين . ولكن هذا الاعتراف يتناقض تمام الناقضة مع قوله - في التعليق على حديث مستفترق . . . الخ الوارد في أول الكتاب وفي المقدمة التي كتبناها - إن الباحث ينظر إلى عقله غير معمول على شيء سواء ، ثم إذا رأى النصوص توافق ما انتهى إليه ، فيها ، وإلا فليؤمن بالنصوص ، مفوضا الأمر في معناها ، إلى الله . لأن هذا الإجراء يجعل الكتاب والسنة معطلين عن الإفادة .

صفحة

- ٣٥٠ رأى الطوسى فى شرح الإشارات ، أن الفلاسفة قائلون بعدم علم الله بالجزئيات .
- ٣٥٣ نص ابن سينا فى الإشارات بخصوص علم الله بالعالم .
- ٣٥٣ رأى الطوسى فى هذا النص .
- ٣٥٣ رأى صاحب المحاكات فى هذا النص .
- ٣٥٤ رأى الشيخ محمد عبده فى رأى صاحب المحاكات .
- ٣٥٤ رأى الفارابى فى الفصوص ، بخصوص علم الله بالجزئيات .
- ٣٥٦ العلم بطريق العقل ، لا يكون مانعا من فرض الاشتراك، وإن كان المدرك جزئيا .
- ٣٥٦ الاختلاف بين علمنا ، وعلم البارى ، فى الإدراك ، لا فى المدرك .
- ٣٥٦ البارى تعالى يعلم الجزئيات المادية ، لا من طريق انعكاس صورها الخارجية .
- ٣٥٦ الفلاسفة الذين يرون أن الله يعلم الكائنات جميعها ولكن بطريقة تخالف طريقة إدراكنا لها . . . لا يكفرون .
- ٣٥٧ أما الذين ينكرون علم الله بالجزئيات . . . فيكفرون^(١) .
- ٣٥٨ المشهور أن التشخيص جزء من الشخص مضموم إلى الماهية النوعية .
- ٣٥٩ التشخيص - على هذا رأى - متشخص بذاته .
- ٣٦٢ التشخيص فى الواقع ، هو وجود الشيء الخاص ، لا العوارض .
- نص الدوانى فى التجريد ، بخصوص تحقيق الحق فى أمر التشخيص ، هل هو
- ٣٦٣ العوارض ، على المشهور ، أو هو الوجود الخاص ، على التحقيق ؟ .
- ٣٦٦ رأى الشيخ فى « الشفاء » بخصوص التشخيص .
- ٣٦٧ لا يكفر من يرد السمع والبصر إلى العلم .
- الشيخ محمد عبده يرى أن كيفية علم الله ، من الغيب الذى استأثر به ، ويستحيل
- ٣٦٧ على عقولنا أن تصل إليه .
- ٣٦٧ معنى الاختيار عند الحكماء .
- ٣٦٩ رأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى .
- ٣٦٩ بيان ذلك .

(١) فى هذه الحدود يلتقى معنا الشيخ محمد عبده ، فنحن نوافق على القانون .
أما أن ابن سينا قائل بهذا رأى ، أو بآخر غيره ، فمسألة نختلف فيها مع
الشيخ عبده ، وقد فصلنا ذلك فى مقدمتنا لكتاب الإشارات طبع دار المعارف .

صفحة

٣٦٩ - ٣٧٤

حقيقة النفس المنطبعة .

٣٧٠

رأى « بهمنيار » فى التحصيل « بخصوص رأى السكلى .

٣٧١

رأى « أبى نصر الفارابى » فى « التعليقات » بخصوص رأى السكلى .
كما يعرف الجزئى بأنه : « ما يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين » كذلك

٣٧١

يعرف بأنه « ماتكون ماهيته مقتضية لتعينا » .

٣٧٢

العاقل يتعقل المقول كليا ، ثم بوجوده فى الخارج يكون شخصا جزئيا .
السكلى له معينان !

أحدهما : المنطقى ، وهو ما لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشك فيه .

٣٧٤

والثانى : ماهو مشترك فى الواقع بين كثيرين .

الشيخ محمد عبده يرى أن مايقوله من سبقنا ، ليس بلازم دائما أن يكون قيدا
فى أعناقنا .

٣٧٥

للعلم أربع إطلاقات :

٣٧٥

الأول . . . ماهو مبدأ الانكشاف .

٣٧٥

الثانى . . . الحاضر عند المدرك .

٣٧٥

الثالث . . . النسبة الكائنة بين العالم والمعلوم .

٣٧٥

الرابع . . . الصفة القائمة بالمدرك .

٣٧٥

الفرق بين الأول والرابع .

٣٧٥

السرى فى كون علم الواجب مما تحير فيه الأفهام ، وتزل فيه الأقدام .

٣٧٦

لاخلاف بين الحكماء فى أن علم الله بذاته عين ذاته .

٣٧٧

لا قائل من الحكماء بأن علم الله بالممكنات عين الممكنات ، إلا أن يكون ممن يرى
أن الامتداد الزمانى بمحتوياته حاضر عند عن البارى أزلا وأبدا .

٣٧٧

السرى فى أن الحكماء لا يقولون : إن علم الله بالممكنات عين الممكنات .

٣٧٧

بعض الكلاميين يرى أن علم الله بالممكنات عين الممكنات ، وينسبه بعضهم إلى
الأشعري .

٣٧٧

بعض الحكماء يرى أن علم الواجب بالممكنات ، صور مجردة عن المواد ، غير
قائمة بشئ من الدوات .

٣٧٨

المثل الأفلاطونية ، هى علم الله ، عند بعضهم .

٣٧٨

صفحة	
٣٧٨	المشهور من مذهب أفلاطون . . أن المثل هي علم الله .
٣٧٨	تحقيق مذهب أفلاطون يفيد غير ذلك .
٣٧٩	الشيخ محمد عبده يرى أن أرسطو يقول : إن الله يعلم غيره .
٣٧٩	علم الله عند أرسطو صور مجردة قأمة بذاته .
٣٧٩	ظاهر عبارة « الإشارات » يميل إلى مثل ما يروى عن أرسطو .
٣٨٠	وظاهر عبارة « الشفاء » يشعر بما يشعر به ظاهر عبارة « الإشارات » .
	الظاهر من عبارة « الإشارات » وعبارة « الشفاء » هو ما يعلمه القوم
٣٨١	مذهبا للشيخ ، ولكن مذهبه في هذه المسألة شيء غير ذلك .
٣٨٤	رأى الطوسى في مسألة علم الواجب بالأشياء .
٣٩٣	المعلم صفة تأثير عند الفلاسفة .
٤٠٣	التغاير بين ذات البارى وعلمه وهمى بحث .
٤٠٤	التعدد في جهات العلول الأول تعدد خارجى .
٤٠٥	تقد الشيخ محمد عبده لرأى الطوسى في علم الله بالعام .
	ليس يتفق مع أصول الفلاسفة أن تكون صور الموجودات الجزئية ، مرتسمة
٤٠٥	في العقول ^(١) .

(١) هكذا يقول الشيخ محمد عبده ، مع أنه قد سبق أن قرر - على لسان ابن سينا - أن البارى يعلم جميع الموجودات بنحو التعقل . ثم قرر الشيخ عبده أيضا أن بعض الفلاسفة - ممن يرون رأى ابن سينا هذا - يرون أن الصور العلمية تقوم بذات البارى . فمن كل هذا ينتج أن صور الموجودات الجزئية ، ترتسم فى المجردات ، عند بعض الفلاسفة ، وهو هنا يمنع على لسان جميعهم .

وللشيخ محمد عبده كلام - فيما سبق - يصلح أن يكون جوابا عن أنه كيف تقوم صور الموجودات الجزئية ، بالمجردات . ذلك أن الصورة العلمية تكون - من حيث هي علم - كلية ، وانحصارها فى الخارج فى فرد ، بل وعدم إمكان أن لا تكون فى الخارج إلا فى فرد واحد ، كأن يشترط لها وحدة الزمان والمكان ، كل ذلك لا يمنع أن تكون صورتها العلمية كلية .

وعلى هذا لا يصح الاستشكال بأن : صور الموجودات الجزئية ، لا ترتسم فى العقول . انظر الفقرة التالية فى الفهرس .

صفحة

- الشيخ محمد عبده يشير هنا إلى أن ما نسميه «جزئيات» فإنما ذلك بالنسبة لوجودها الخارجى ، وأما من حيث هي صور علمية ، فهي كلية غيران ما صدقها منحصر في الخارج في فرد . ٤٠٦
- موقف حاسم للشيخ محمد عبده في الفصل بين خصومة علمية ، بين الدوائى والطوسى . ٤٠٨
- معنى كون العلم جزئيا أن لا يكون للصورة العلمية الكلية ، إلا فرد واحد في الخارج . ٤١٠
- يرى الشيخ محمد عبده أن قول من يقول : « إن علم البارئ تعالى قديم أزلى ، وتعلقه بالحوادث حادث ، فلا يستدعى وجودا أزليا للحوادث ، لا في الخارج ولا في الذهن ، حتى يجرى فيها برهان التطبيق » .
- قول سخي لا يفيد شيئا ؛ إذ العلم مالم يتعلق بالشيء ، لم يكن ذلك الشيء معلوما . ٤١٢
- المخلص من المشكلة السابقة هو القول بالعلم الإجمالى . ٤١٣
- نقد الشيخ محمد عبده لما يسمى علما إجماليا ، وعلمنا بسيطا . ٤١٤
- يرى الشيخ محمد عبده أن إنكار علم الله لأية جزئية من جزئيات العالم قول أشنع ما يقال في حق الله ، بعد القول بأنه لا يعلم شيئا أصلا . ٤١٤
- اضطرار الكلاميين إلى القول بالصدور بالإيجاب عن ذات الله تعالى ، بالنسبة لبعض الأمور . ٤١٥
- موقف للشيخ محمد عبده بين الدوائى والطوسى . ٤١٨
- تقسيم العلم إلى قسمين : إجمالى وتفصيلى . ٤٢١
- حقيقة العلم الإجمالى . ٤٢١
- حقيقة العلم التفصيلى . ٤٢٢
- الشيخ محمد عبده ، ينفى أن يكون علم الله إجماليا . ٤٢٣
- مذهب ابن سينا في علم الله . ٤٢٥
- الطوسى يرى أن مذهب ابن سينا في علم الله مخالف لمذهب الحكماء . ٤٢٥
- الكلاميون لا يرون صفة العلم متعددة . ٤٢٧
- نقل عن أفلاطون أن العوالم أربعة . ٤٣٠
- أحدها : عالم الغيب . ٤٣٠
- الثانى : عالم الشهادة . ٤٣٠
- وبين هذين عالمان آخران . ٤٣٠

منحة

- أحدهما : أقرب إلى الأول ، وهو عالم المقول والنفوس السكية ، والجزئية . ٤٣٠
- والثاني : أقرب إلى الثاني ، ومنه ما يشاهد في النوم . ٤٣٠
- الأول وما يقرب منه ، معقولات . ٤٣٠
- والثاني محسوس . ٤٣٠
- وما يقرب منه واسطة بين المقول والمحسوس ، وسموه عالم المثل . ٤٣٠
- عالم المثل ، ليس في تجرد المجردات ، ولا في مخالطة الماديات . ٤٣١
- في عالم المثل ، لكل موجود من المجردات ، والماديات ، من الجواهر والأعراض ، حتى الحركات والسكنات ، والأوضاع والهيئات ، والطعوم والروائح - مثال قائم بذاته ، معلق لا في مادة ولا محل . ٤٣١
- بعض الباحثين يربط بين عالم المثل ، وبين البعث الجسماني . ٤٣٢
- هل يمكن أن تكون الماهيات المجردة عن اللواحق ، موجودة في الخارج . . ؟ ٤٣٢
- مبدئية شيء لشيء ، تقتضى أن يكون في حقيقة الأول ، أو ما ينتهى إلى حقيقته ، أمر ما ، يلائم انضمام الثاني إليه في الوجود . ٤٣٨
- العلم بالعلة ليس عين العلم بالمعلول . ٤٣٩
- الحكماء يذهبون إلى أن علم الواجب بذاته عين ذاته ؛ إذ الواجب نور لذاته ، بذاته ، وليس مظلماً يحتاج إلى نور يظهر ذاته عند ذاته . ٤٤٠
- الشيخ محمد عبده ، يهتم الدوائى بعدم فهم كلام الحكماء . ٤٤٣
- الشيخ محمد عبده ينهم عبد الحكيم بعدم قدرته على التفرقة بين العلم الإجمالي ، والعلم التفصيلي . ٤٤٤
- في عبارة الشيخين أنه تعالى منطوق على العلم بالكل ، انطواء النواة على الشجرة . ٤٤٥
- مراتب العلم التفصيلي أربع . ٤٤٦
- الأولى : ما يعبر عنها في التريمة . . . الخ ٤٤٦
- عند الحكماء : أن علم الواجب بالممكنات ، هو عين الإيجاد ، لا يتفاوت إلا بالاعتبار . . . وهم يعنون العلم القملى . ٤٤٧
- العلم عند أهل الشبح . ٤٤٨
- موقف بين الشيخ محمد عبده وبين الكلبيوى . ٤٤٨
- الشيخ محمد عبده ، والدوائى يريان أن التصوف مرتبة أعلى من علم الكلام . ٤٥٠

صفحة

- القول بزيادة الصفات على الذات ، يستلزم أن الذات بذاتها ، ليست بعالمة ، إلا بانضمام مغايرها في الوجود ، وهو صفة العلم . ٤٥٣
- التعبير بحضور الذات عند الذات ، لا يقتضى تعددا في الذات . ٤٥٤
- مذهب الأشعرى ، أن احتياج الجواهر حال بقائها ، إنما هو بواسطة ما يجب تجرده من أعراضها . ٤٥٦
- حقيقة القدرة عند المتكاملين . ٤٥٧
- حقيقة القدرة عند الحكماء . ٤٥٧
- صدق الشرطية ، لا يتوقف على صدق طرفيها ، بل يتوقف صدق تاليها ، على فرض صدق مقدمها . ٤٥٩
- الواجب بالاختيار لا ينافى الاختيار . ٤٦٠
- هل الوجوب للآزم الذات ، هو عين الوجوب للذات ؟ . ٤٦١
- ضرورة التفريق :
- بين الصادر عن الذات لنفس الذات ، بحيث لا يتوقف على شعور الذات به . وبين ما لا يصدر عن الذات ، إلا بواسطة شعور الذات وعلمها به .
- فالأول بالاضطرار . والثانى بالاختيار .
- إلزام الكلامى برأى الفيلسوف في نفي الاختيار . ٤٦١
- يقول الشيخ محمد عبده . « ققول أصحابنا بالاختيار الذى ذهبوا إليه ، قول بأفواههم ، تنافيه قواعدهم ، وعقائدهم » . ٤٦٣
- ثم يقول : « الحق أن لا خلاف بينهم — يعنى الأشاعرة — وبين الحكماء في هذا المقام ، إلا في المقالات اللفظية التى لاتقام في وجه القدمات اليقينية » . ٤٦٣
- ثم يقول : « حقيقة الحق — بعد هذا كله — لم تنزل محجة بحجب الفاظ ، وإنما يتنورها الفطن عند التدبر والتأمل » . ٤٦٣
- الشيخ محمد عبده يعد بأن يفرد لمسألة اختيار الله في أفعاله ، بحثا خاصا في كتاب آخر — فهل فعل ؟ . ٤٦٣
- دليل عموم قدرته تعالى . ٤٦٥
- يرى الكلبيوى أن دلالة المعجزات على الإرسال عادية . ٤٧٢
- يرى الشيخ محمد عبده أن الناس بإزاء المعجزة فريقان . ٤٧٣

الفريق الأول : أرباب الأفكار العقلية.

الفريق الثاني : أرباب الأفكار العملية .

منهج الفريق الثاني .

منهج الفريق الأول .

الطريق الثاني صعب السلوك .

الطريق الثاني أقرب وأسهل .

خبر بعض مدعى النبوة .

يقول الشيخ محمد عبده : « كل ما أورده العزلة لنفى عموم الإرادة، وعدم تعلقها

بالكفر والمعاصي ، لم يصادف محلا » .

الأفعال المخالفة للشريعة منحصرة في :

الإضرار بالنفس .

أو الإضرار بالغير .

الأمر أمران : تكويني ، وتشريعي .

الشيخ الأشعري لم ينقل عنه وجه ، في رد صفق السمع والبصر ، إلى العلم ، إلا

ما قال صاحب المقاصد ، تجوزا .

يقول الشيخ محمد عبده : « فالأصوب الرجوع إلى أن مبدأ الانكشاف في

الواجب ، شيء واحد ، متعلق بجميع الأشياء ، على وجه لا يتصور ما هو أجلى

منه وأعلى منه ، ولا ضرورة إلى تكثير مبادئه في ذاته تعالى » .

الشيخ محمد عبده يعيد هنا ، ما قاله سابقا بمناسبة قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق

أمتي . . الخ » من التعميل على العقل ، والإيمان بالنصوص من غير أن تتحدد

معانيها ، وقد ناقشناه في ذلك في المقدمة .

الشيخ محمد عبده يحاول أن يجعل لرأيه هذا ، سندا من قول ورد في الدواني ،

ولكن شتان بين ماروى الدواني ، وبين ما يقوله الشيخ محمد عبده ،

وإليك البيان :

قال الدواني : « قيل الأولى أن يقال : لما ورد الشرع بها ، آمنا بذلك ، وعرفنا

أنها لا يكونان بالآيتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتها ، لقصورنا

وتقصاننا » .

صفحة

فيقول الشيخ محمد عبده تعليقا على ذلك : « هذا قول لا يليق به التبريز ، وممرضه مريض .

وهذا ما به أقول ، من أن الواجب على كل ذى عقل : أن يذهب إلى النظر في الحقائق ، ويسبرها على وجه أدق ، بحسب طاقته ، ويقيم البراهين القطعية على النفي والإثبات .

ثم يأخذ ألفاظ الشارع مسلمة مقبولة قائلا :

« آما به ، كل من عند ربنا » ولا يتعسف طريق التأويل ، فإن هذا حال شرحه طويل ، فإننا لا ندرى ماذا أراد بما قال ، فربما ذهب اشتغالنا بهاء منشورا . فالحق أن لا يهمل النظر ، وأن يكون من التأويل على خطر .

وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين قد وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم ، ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاذه » .

٥٠٦

فأين ما يقوله الشيخ عبده ، مما يرويه الدواني ؟ إن من يروى عنه الدواني ، — وقد آمن بالنص من غير أن يكون عنده شيء إيجابي بخصوص موضوع هذا النص من طريق آخر ، كالمقل مثلا — فالتفويض منه في هذه الحال معقول ، ومقبول . أما الشيخ محمد ، فلا يؤمن بالنص ، إلا وعنده رأى جازم من طريق العقل بموضوع المسألة التي عرض لها النص .

فما معنى إيمانه بالنص في تلك الحال ، إذا كان عنده رأى إيجابي في الموضوع ، يجوز أن يكون مفاد النص في الواقع ونفس الأمر على خلافه ؟ وكيف يتلاءم قول الشيخ محمد عبده : « وهذه رتبة الراسخين في العلم ، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم » ؟ مع قوله بمد ذلك مباشرة :

« ثم يقبلون ما جاء من عند ربهم ، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاذه » ؟

فإذا كان ما وقفوا عليه بصفاء عقولهم ، هو الحقائق ذاتها ، فما ذا يكونه ما جاءت به النصوص من عند ربهم ؟ إنه لا يجوز أن يكون شيئا آخر غير هذه الحقائق ، وما دامت النصوص تعالج نفس الموضوع الذي انكشفت حقائقه لدوى العقول

صفحة

- الصافية وقد جاءت النصوص أداة تفهيم للخلق ، لا أداة تعجيز واستغلاق ،
فلماذا تبقى النصوص مبهمة غير محددة ؟
هذا كلام غير مفهوم !!! ؟
البرهان الذى ينفي الاشتراك فى حقيقة الواجب ، هو نفسه ينفي ، المشاركة فى
وجوب وجوده .
- ٥٠٣ لما ثبت أنه لا واجب إلا ذات واحدة ، فكل ما فى الوجود فهو ممكن ناشئ
عن ذاته .
- ٥٠٤ لو تحقق واجبان لكان مجموعها واجبا . مع أن جزءا هذا المجموع قد تقدم عليه ،
فيكون ممكنا . هذا خلف .
- ٥٠٨ - وعندى أن قوله : « إن جزءا هذا المجموع قد تقدم عليه » دعوى تحتاج
إلى إثبات -
- يرى الشيخ محمد عبده أن منطوق قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا »
دليل حقيقى قطعى .
- ٥١٣ يقول الشيخ محمد عبده : « قد تقرر أن الصفات الكمالية للواجب ، ليست
أمورا اختيارية ، بل هى من لوازم ذاته لذاته ، ومن مقتضى حقيقته .
- ٥١٤ الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأن « السمع والبصر لما استحال تعلقها
بالشيء قبل وجوده ، جاز حدوث ذلك عند وجوده » قاض بأن يكون للواجب
كمال ينظر .
- ٥٢٤ وفى قوله هذا مجال لتعقيب ، فإنه قبل حدوث الصوت ، يعلم أن صوتا سيحدث ،
وبعد حدوث الصوت يسمع الصوت الحادث . وهذا ليس قاضيا بأن للواجب
كاملا منتظرا ، بل القول بغير ذلك قلب للحقائق ؛ لأن الصوت غير الوجود
لا يسمع ، ويكفى فى هذه الحال العلم بأن صوتا سيحدث . ذلك هو الكمال
والمطابقة للواقع فى الوقت ذاته .
- الشيخ محمد عبده يرى أن الخالقية ليست شأنا حقيقيا من شئون الإله ، حتى
تلتزم له أزلا وأبدا ، وفى هذا ما يفيد فى الرد على القائلين بقدم العالم .
- ٥٢٧ الانضمام ، والتفارق ، والامتزاج ، والحلول . الخ كلها من خواص الماديات .
- ٥٣٠ الشيخ محمد عبده يعيب بشدة على الدوانى ، الإسراف فى التأويل .
- ٥٣٥

صفحة

- الشيخ محمد عبده يعجب أشد العجب ، من أن لا يكون هدف الباحث ، استطلاع الحق ، بل مناصرة قبيل من الناس ولوعلى حساب الحق . ٥٣٥
- الشيخ محمد عبده يرى أن الكلام مع الفريقين . المجيز لرؤية الله ، والمانع لها ، ليس إلا تضيقا للوقت ، فيما لا يفيد . ٥٣٩
- الشيخ محمد عبده ، يفرع إشفاقا من صنيع قوم يحاولون خلق الخلاف بين الفرق بدل أن يعملوا على تجميعها . ٥٤٤
- الشيخ محمد عبده يصحح أنه ينبغي أن يفرق بين وجوب - بمعنى استحقاق الثواب والعقاب - ووجوب - يكون قسيم الاستحالة والإمكان - فيرى نفي الأول عن الله ، ولا يرى نفي الثاني عنه . ٥٤٦
- ثم يقول : « ققول المعتزلة : [يجب على الله الأصلح] إن كان يريد ماذكرنا ، فنعم . ولا خلاف لأصحابنا معه ، خصوصا الساتريديّة ؛ لأنهم لا يجوزون العبث عليه تعالى . ٥٤٨
- الشيخ محمد عبده يذكر كلاما هنا عن [اللطف] يفيد أن اللطف واجب عند المعتزلة ، مع أن المعروف أن اللطف ليس بواجب عند المعتزلة ، بل هو شيء في مقابلة الواجب عندهم ، يقال : كذا واجب ، وكذا لطف ... فتحقق ذلك . ٥٤٩
- تبرير قول المعتزلة بالوجوب على الله . ٥٥٠
- الشيخ محمد عبده يرى أن القول بأنه يجوز أن « يهلك الله مستحق البر والإحسان وينعم ويفيض الخيرات ، على مستحق الويل والنكال » شناعة زلت بها الأقدام ، ناشئة عن الجهل بمقام الربوبية . ٥٥٦
- الشيخ محمد عبده يرى - كما يرى الفلاسفة - أن عذاب العاصي ، لمصلحته ، بمثابة إيلاء المريض بإعطائه الدواء المر . ٥٥٦
- الشيخ محمد عبده يرى أن قول الأشاعرة ، لا يقبح من الله شيء ، قول جميل ، ولكن أخذه على غير وجهه . ويمد بأن يشرحه في غير هذا الكتاب . ولست أدري ، هل فعل ... ؟ ٥٥٧
- قد يكون ذات الفعل مقصدا للفاعل لذاته ، بحيث يكون الفعل ، عين المقصود لذاته ، فباعثه تصويره فقط . ٥٦٠
- لا يمكن أن يكون مختارا من يصدر عنه الفعل ، دون أن يكون متصورا مقصودا ، بأي قصد كان . ٥٦١

صفحة

- يرى الشيخ محمد عبده أن الباري إنما يفعل الفعل ، ويكون عنه الفعل ، لغاية ما ، وإلا لم يكن مختارا ، أو حصل الترجيح بغير مرجح . ٥٦١
- مناقشة الشيخ محمد عبده لمن ينفي الغرض - بمعنى الباعث - عن الله ، ويرى أن نفي الغرض بهذا المعنى نفي للاختيار . ٥٦٢
- الشيخ محمد عبده ينقد من يؤولون آيات الوعيد ، وآيات الغرض ، قائلا : « على هذا يكون القرآن كله - إلا ما ندر مما يفيد حكما ، أو قصدا - مؤولا ، لم يقصد معناه . ٥٦٤
- يقول الشيخ محمد عن الحسن والقبح : « فالقول ما قال الشيخ أبو منصور ، وإن وافقه عليه صدفه جماعة ممن لا عقل لهم كالمعتزلة » . ٥٧٠
- دليل ابن سينا على عدم تركب الواجب . ٥٧٢
- الشيخ محمد عبده يرى أنه لا ينبغي أن يبحث في فن الكلام عن شئون الملائكة ، وأحوالهم ، ويحيل ذلك على السمع فقط وفي هذا ما يدل على أن الشيخ محمد عبده ينحو بعلم الكلام منحى يجعله عقليا صرفا . ٥٧٩
- موقف للشيخ محمد عبده بين الحديث النبوي والبرهان . ٥٨٠
- تحقيق طوبل وجري للشيخ محمد عبده ، في كلام الله والقرآن . ٥٨٤
- كلام للشيخ محمد عبده حول البعث الجسماني . ٦٠٦
- رأى ابن سينا في إعادة المدوم . ٦٠٨



فهرس النصوص الإضافية

صحيفة النص الإضافى		صحيفة المسألة المعلق عليها بالنص الإضافى
ص	ص	سطر
٦٦٢	٢	٢١
٦٦٢	٤	١٧
٦٦٢	١٠	٤
٦٦٣	٣٣	١٧
٦٦٤	٥٨	٢١
٦٦٦	٨٤	١٨
٦٦٦	١٥٥	١١
٦٦٧	١٥٦	١٢
٦٦٧	٣٦٢	٩
٦٦٨	٤٣٣	٩
٦٦٨	٤٤٢	٢١
٦٦٨	٤٧٣	١٣، ١٢، ١١
٦٦٩	٤٧٥	١١
٦٧٠	٤٧٧	١٦
٦٧٠	٤٧٨	٥
٦٧١	٤٩٤	١٦
٦٧١	٤٩٧	١٢، ١١
٦٧١	٤٩٧	١٤
٦٧١	٤٩٨	١٢، ١١، ١٠
٦٧٢	٥١٣	١٥
٦٧٢	٥٣٦	١٩

تصويبات في الكتاب

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٥٩ ٦	«لأنا نقول»	«يلزم أن تكون أول السطر ؛ لأنها جواب قوله : ولا يرد عليه . . . الخ»
٦٤ ٢	ومعنى كونه أزليا	ومعنى كون الشيء أزليا أن يكون سابقا أن يكون الشيء سابقا
١٤٧ ١	ينبى	ينبنى
١٦٨ ١٧	وارتباط	وارتباك
٣٦٧ ٤	ينفى	بنفى
٣٩٤ ٤	عير	غير
٣٩٦ ٢١	ظاهرا	ظاهر
٤١٣ ٣	وإلى	إلى
٤١٧ ١٩	انجز	انجر
٤٤٠ ٢٠	الحق	الحق
٥٢٤ ٢	جاز حدوث ذلك	جاز حدوث ذلك عند وجوده [
٥٢٤ ٩	للخصم أن	[للخصم أن

تصويبات في المقدمة

الصفحة السطر	الخطأ	الصواب
٢٤ ٩	هل هو	تحذف
٢٥ ٢٠	طرق	طرف
٣٠ ١٣	معناها	معناها
٦٠ ٢٠	آراء	آخر